كتاب شرح المغني في الاصول

ما عدد ٢٥

١

٩٨٧

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتعلم وعلم وأفاد واستفاد
أعظم الله تعالى أجره يوم التناد حرره الفقير أحمد شيخ
المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين عفي عنهما

الحمد لله وله الشكر
من عواري الدهر في نوبة أقل
عبيد الله تعالى وأفقرهم وأحقر
محمد أحمد ... العلائي ...
... عامله ربه بخفي لطفه الجلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً لانعام على اعلاء اعلام الاسلام واحكام مباني الاحكام واكرام طالبيه بالاطلاع على المدارك والاعلام والصلوة على خاتم الانبياء محمد ناصب لواء الدين ورافع مناره وناصر رايات الشرع المبين ومظهر انواره وعلى عترته واتباعه واصحابه وانصاره **فبعد**

يقول العبد الضعيف عبد الرحمن بن محمد العمادي البصري ... عفى عنه وصبّر الرحيم قريبه في رمسه اني لما هديت الى الاشتغال بالتحصيل واطلعت من دقائق اصول الفقه على نبذ قليل وجدت قلبي به مشغوفاً وهمّي الى تحصيله مصروفاً وفكري على كشفه وتحقيقه موقوفاً ولعمري انه لحري بذلك فانه عسر الدرك غامض المدارك وشر المسالك دقيق المسلك لطيف المنهج بديع المأخذ متين الاصل جليل الفرع عظيم الفائدة عميم العائدة به يعلم اولي الابصار بالاعتبار من اثمار الاعصار وعليه يدور معرفة الاحكام وبه المدار فصرفت عنان العزم الى ضبط معانيه وبذلت جهدي في حل ما استبهم من مغانيه ووكلت فكري على تحقيق قواعده وتبيين مقاصده مستطلعاً بالمباحثة مع الاقران مستكشفاً بالمراجعة الى من كان مشاراً اليه بالبنان في ذلك الزمان ورأيت المختصر المنسوب الى الشيخ المحقق الرباني والحبر المدقق الصمداني جلال الحق والدين الجاربردي قد انار الله مرقده واضاء عليه مشاعل الرضوان مشهداً من بين كتب الاصول اقبلت الائمة عليه مقابلين بالقبول لكونه احسن تركيباً واحسن ترتيباً واكثر تهذيباً واسهل تبويباً لكنه لوجازة لفظه وغزارة معناه واحاطته بقواعد الفن وادقائه وخفاياه حتى وسم بالمعجز لاعجازه عما سواه واشتماله على نكات لطيفة وزيادات دقيقة لم تحم حولها الافكار ....

بعد

2

ما استتار الالفاظ ابكار معانيه الى دفع الحجاب ورفع النقاب فالتمس مني جماعة من الاصحاب دامت معاليهم ان اشرح شرحاً يذلل الصعاب ويكشف عن وجه الصواب النقاب وكنت استغني لقلة بضاعتي وكثرة اضاعتي متعللاً اني نسيت صدامي تورع البال واختلال الاحوال لتلاطم امواج الغم وتراكم افواج الكروب والمحن كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حيوف الرجل حافية ومالي مركب والكف صفر والطريق مخوف فلم يزدهم الاالحاقاً الالحاح وتضاعف من اقتراح فاسعفتهم بذلك وان لم اكن هنالك وشرعت مستعيناً بالكريم المستعان في ان يصون قلمي ولساني عن العثار والطغيان ويعصم قلبي وفمي عن الزيغ والزلل ويوفقني لاتمامه قبل حلول من جاء منه الاجل الله فيه ان يجعل سعيي مشكوراً وخطأي مغفوراً وان يحقق امالي في رحمته يوم لا ينفع خلال الخصلات ورجائي ان يجعله ذريعة لي الى النجاة والنجاح والفوز بالدرجات

باب الامر

اثر تصديره على سائر الاقسام لانه مبنى الاركان من الاسلام ومنشأ معظم الاحكام وخطاب التكوين يدور عليه وحيث الاخبار في باب التكليف يؤول اليه ولشيوعه في المحاورات وكثرة وقوعه في المخاطبات كأنه لا يغيب عن الخاطر فهو الى الذكر اقرب والتقديم به اصوب

وهو قول القائل الامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل وانزل وضعه على سبيل الاستعلاء كذا في المفتاح وفي الاصطلاح يطلق على الصيغة المخصوصة وعلى اللفظ بما يعرفه بما يحتملها فعلى الاول المراد من القول المقول وعلى الثاني معناه المصدري ويرجح كون القول حقيقة ويرجح الاول انه من باب الكلام ومن مشتغل الشارع ادلة لا يخفى ان الامر اذا اطلق يتبادر الذهن منه الى الصيغة المخصوصة دون الصيغة القائمة بالمتكلم وذكر القول اعتناءً يرد قول من جعله حقيقة في الفعل

ادا الاصل عدم الاشتراك ولذلك جعله مطلع التعريف وبه يحترز عن الاشارة ايضا وقوله لمن دونه على قول من شرط العلو وبه يحترز عن الدعاء والالتماس والمراد بافعل ما كان مشتقا على طريقته فلا يرد على عكسه كوجوب وحسبك لاصالة الحرف بالزيادة قوله وكونه كما نقله ابن الحاجب في اصوله او قوله او ما يقوم مقامه كما نقله الامام في المحصول اللهم الا ان يراد وكونه فعل في الدلالة على مدلوله ويقصد به اخراج صيغة الامر عن العربي في الحد وربما يورد على طرده التهديد والتسخير وغيرهما من معانيه المجازية فانه يجيء لستة عشر معنى واحد منها له يسمى امرا حقيقة مع صدق الحد على اكثرها واجيب بان المراد قول افعل مرادا به ما تبادر منه عند الاطلاق والاظهران يقال ان يراد بافعل صيغة دالة على انشاء طلب الفعل يؤيده ما ذكره ابن الحاجب في الايضاح ان هذه الصيغ علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل ويفعل علمان لكل ماض ومضارع وحينئذ لا يرد التهديد لانتفاء الطلب فيه ولا التسخير لعدم طلب الفعل فيه والا لزم تكليف ما ليس في الوسع بل هو امر تكوين وقس على ذلك سائر المعاني فان المقصود فيها ليس الى ان طلب الفعل على ما يظهر بالتامل ولا يرد على عكسه ايضا سائر صيغ الامر العربية غير افعل ولا صيغ الامر الغير العربية ويدخل اسماء الافعال في الحد ويخرج منه اوجبت عليك ان تفعل كذا عن الحد من غير ان يتكلف لاخراجه بان المراد ما كان طلبا بنفسه وهذا ليس بطلب بنفسه كما ذكره صاحب الميزان واورد على عكسه اذا صدر هذا القول من الادنى للاعلى استعلاء فانه امر حيث يعلم بانه امر من هو اعلى منه واجيب بمنع كونه امرا عند بعض الحاد فان هذا الحد للمتقدمين من المعتزلة وهم يشترطون العلو وفي المحصول قال جمهور المعتزلة يجب ان يكون الامر اعلى حتى يكون الطلب امرا وقال ابو الحسين يعتبر الاستعلاء وقال اصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء

ولو

3

ولو سلم كونه امرا فالمراد من هو دونه مطلقا اما حقيقة او ادعاء ومخاطبة الادنى للاعلى على جهة الاستعلاء له كالعلو عن شوب ادعاء انه دونه اعلم ان الامر كما يطلق على ما ذكر كذلك يطلق على الطلب وعلى الاقتضاء اي ما يقوم بالنفس من الطلب بل الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء لان الامر نوع من الطلب واللفظ انما يسمى امرا تسمية للدال باسم المدلول ولذلك عرفه بعض المحققين بطلب الفعل على جهة الاستعلاء وبعضهم باقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء والمعتزلة لما انكروا كلام النفس لم يمكنهم تفسيره بالطلب النفساني فعرفه طائفة منهم بالارادة فقالوا الامر ارادة الفعل وعرفه جمهورهم باللفظ كما ذكره المصنف قوله ولا يتوقف على ارادة الماسا بل بمسئلة كلامية خلافية بيننا وبين المعتزلة تمهيدا لذكر اصل من اصول الدين وتبجحا وافتخارا بمذهبه القوي القويم المتين وتنبيها لوهم من عسى يتوهم من لحيازة تعريفهم للامر ميله الى مذهبهم ولذا جعله رديفه واقتداء بالسلف الصالحين رضوان الله عليهم اجمعين في تصدير الكتب بما ينطق عن نقاء سريرتهم وينبئ عن صفاء عقيدتهم في متابعة سبيل السنة والجماعة ومجانبتهم عما يميل الى الهوى والبدعة وان شئت فعليك باصول الشيخ المحقق الامام فخر الاسلام رحمه الله قال بعض المعتزلة حقيقة الامر يعني ارادة الفعل كما مر آنفا وعند جمهورهم غيرها لكن يتوقف عليها وعندنا ليست عينها ولا يتوقف عليها ولفظ المصنف يتفق بالخلافية الثانية ويتفرع عليها مسألة اخرى هل يجوز ان يامر الله بفعل لا يريد وجوده بل يريد عدمه فعند اهل السنة يجوز كما امر فرعون بالايمان ولم يرد منه الايمان بل اراد منه الكفر وعند المعتزلة لا يجوز وعندهم ان الله تعالى اراد الايمان من فرعون وما اراد الكفر منه لكنه لم يؤمن بسوء اختياره ويتفرع منه على خلافية اخرى وهي ان تخلف المراد عن ارادته تعالى هل يجوز

فعندنا لا يكون بارادته تعالى لو يتعلق بايمان فرعون لزم تخلف المراد
عن الارادة وعندهم لما جاز التخلف لم يبعد ان يكون ايمانهم مرادا
منه وان المصنف ذكر صورة نقض لابطال قاعدتهم وان حقيقة الامر
لو كانت عين الارادة او متوقفة عليها لم ينفك عنها لكنها قد ينفك كما
في هذه الصورة وهي ان الملك مثلا اذا انكر ضرب سيد لعبده معاتبا
عليه فاعتذر السيد بعصيان العبد والملك يوعده بالقتل ان لم
يظهر عصيانه فاحضر العبد وقال له اسرج وهذا امر مع تحسر معنى
عند مخالفته مع ان السيد لا يريد لان ارادة ما يفضي
الى قتله والا لكان مريدا لقتله بل يريد ظهور عصيانه عند الملك
فان قيل كون اسرج امرا والحالة هذه ممنوع وما ذكر من حسن العقاب
بالترك فلصورة الامر واحتمال الارادة السعي بالنسبة الى العبد لانتفاء
القرينة الصارفة عن الارادة بالنسبة اليه قلنا قوله اسرج للتحريك
فيفيد المقصود واذا انما يحصل بالامر والمخالفة فدل على انه امر
اليه اشير في المحصول وبالعرف يشهد بكون السيد آمرا والعبد مامورا
مطيعا او عاصيا بعد بل مطيعا او عاصيا عند بعدمه سوا اعتقد
ارادة السيد او عدم الارادة وكفى بالعرف شاهدا واعترض بان
مثله يجيء في الطلب فان اراده بطلب ما يفضي الى قتله والا لكان
طالبا لقتله ونقل عن الامام ابن الحاجب ان هذه وارد له بلا دفع فقال
وهو لازم وقد يجاب بالعرف فان العاقل لا يبعد ان يطلب قتله
اذا علم انه يقع وله مقصود ولا يتصور من العاقل ان يريد قتله اصلا فحصل
نوع المنع في صورة الطلب دون الارادة قوله ويسمى المراد
بالامر وهو الذي ينبئ بهذه الصيغة انما قال واشتهر يرد منها
عند الجمهور خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله وهذا مبني
على ان لفظ الامر حقيقة في الفعل عندهم مجاز عندنا واكثر دلالتهم
يدل على ذلك والخلاف في افعال النبي انها موجبة ام لا يبتنى على الخلاف

للاول

4

للاولي ومحل الخلاف افعاله التي ليست بسهو ومثل الثلاث اذ لا
اتباع فيها اجماعا ولا طبع كالقيام والقعود فانها مباحة له ولنا
اجماعا ولا من خصايصه كصفي المغنم والزيادة على الاربع نسوة
اذ ليس ذلك لنا فيها اتفاقا ولا بيانا للمجمل اذ المعنى فيها جهة
المبين من الوجوب والندب والاباحة تمسك المخالف بان الامر
يستعمل في الفعل قال الله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله اذ المقصود
بالرشد هو الفعل دون القول والاصل في الاطلاق الحقيقة
واذا كان امرا كان موجبا والا لزم اطلاق الموجب على غير
الموجب وبان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على
اوامر واختلاف الجمع دليل الحقيقة فيهما كعود اللهو يجمع على
اعواد وبمعنى الخشب على عيدان وتمسك الجمهور بانه حقيقة في القول
المخصوص بالاتفاق بيننا وبينكم فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
وبانه المتبادر الى الفهم لا الفعل وهذه من امارات الحقيقة اللفظي والمعنوي
ايضا والى كل منهما ذهب طائفة من القائلين بوجوب الفعل وتمسك
المصنف بوجوه منها صحة قولنا فلان يفعل كذا ويامر بكذا ولو كان
امرا لكان ناقضا بانه يصح ان يقال فلان يسعى ويامر بالا يسعى
فلو كان الفعل امرا لكان يصير امرا بالسعي فكان يكون امرا بالسعي
وبالا يسعى فيصير امرا بالمتناقضين لكنه متعارف لا يحمل عليه فثبت
ان الفعل ليس امرا وليس المراد بالتناقض مصطلح اهل المنطق اذ
فان الفقهاء كثيرا ما يستعملون التناقض في الجمع بين المتنافيين
وان لم توجد شرائطه وان ثبت فعليك بعطاء لغة فصل التناقض
من كتاب الدعوى وهو مثل قول المصنف ان كان الامر للفور لكان
قولهم افعل بعد ساعة ناقضا ومنها لو كان الفعل امرا حقيقة
لجاز ان يشتق منه للفاعل اسم الامر قياسا على سائر المشتقات
وليس كذلك فان الآكل والشارب لا يسمى آمرا قال الامام الغزالي

في العرف بين الحقيقة والمجاز امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ
مجازا فان الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمأمور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق فان قلت
ما ذكر خارج عن محل النزاع لانه من الافعال الطبيعية قلت ذلك شرط
كون فعله عليه السلام موجبا له شرط كون الفعل امرا حقيقة فان ذا
مطلق بعضهم من طالبهم وكذا منا في الصلاة والله ولم نجد واحد
بان المراد لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لانه من علامات الحقيقة
لكنه لم يطرد اذ لا يشتق له اسم الامر لعدم كون الشرب امرا وقد يمنع
الملازمة وانما يطرد لو لم يكن مانع الا ترى ان الله تعالى لا يسمى سخيا
مع وجود الجود فيكون السخي في الله شان المجاز كالعدم للاطراد
وهكذا في القارورة وغير ذلك وايضا المجاز قد يطرد كما في اطلاق الكل
على الجزء قوله ولان لكل مقصود وقع الاصطلاح في اعلام ما في الضمير
على العبارات دون سائر الافعال لكونها ادل على الافهام واتى به ما
في الخاطر من المرام واقتضاها عن كل جزء وبعدها عن تطرق الاحتمال
وكونها وافية بالمعاني والمقاصد غيرها قاصرة عنها اذا الفعل الذي هو المستعمل
ثم اذا ان يكون لكل مقصود عبارة دالة عليه تختص هو بها تحقيقا
للغرض من وضع العبارات وتأكيدا للنفي المقصود عنها وحذرا
سائر المقاصد من تصاريف الفعل كالماضي والحال والاستقبال
مختصة بعبارات وضعت لها ولا خفاء ان المراد بالامر احق بهذا
التخصيص فانه من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء ولما قدمنا
من جهة تعلقه على سائر الابواب ثبت ان المراد بالامر يتوقف على
الصيغة فلا يستفاد من غير الفعل وهو ظاهر في المراد
ويلزم نفي الاشتراك لفظ الامر اذ هذا الخلاف مع من يوافقنا
في ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من الامر
فان الايجاب مع الامر متلازمان فيلزم من نفي الايجاب عن غير الصيغة

نفي

نفي الاشتراك عن لفظ الامر فان قيل العبارات تقصر عن المعاني
لانها غير متناهية والعبارات متناهية لتركبها من المتناهي
وهي الحروف قلنا لا نسلم كون المركب من المتناهي متناهيا سند
المنع الاعداد فانها غير متناهية مع تركبها من المتناهي ولا يلزم
المواطاة من غير ترك فانها بقيد الوجوب لانهم جعلوها دليل
الوجوب الا ان يكون موضوعا له فالضمير في قوله ويتوقف يعود الى المراد
بالامر لو كان الامر علته ولا يعود الى الحقيقة وان كان ظاهر ذلك
لان المراد بالحقيقة ثبت الماهية وهنا الوجوب لا يلزم الا ان يقال
معناه ان ماهية الامر لا تنفك عن الصيغة فيطلق على الفعل
بل يقتصر عليها وعلى هذا يحتمل ان يعود الى لفظ الامر لكن الاول
اوفق لسائر الكتب وبالمذكور في الفوائد واطلاق صواب عن
تمسكهم بقوله وما امر فرعون برشيد دفعه اي اطلاق الامر على الفعل في
تلك الصور بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب
الفعل ولا نزاع فيه انما النزاع في كونه حقيقة في الفعل فالمتنازع فيه ليس
بثابت والثابت ليس بمتنازع فيه وهو الجواب بعد التسليم اي يمنع اولا
كون الفعل هو المراد بالامر بل المراد القول واما انه لا يوصف بالرشد بل السديد
الله معارض بسياق الآية وهو قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه
فيما امرهم والرشد الصواب والقول يوصف به وقيل المطلع امر فرعون
سوء امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اي بحق
رشد بل هو غي وضلال وقيل يمشي اطلق الحدثان والطريقة وقد يدل
على ان اطلاق الامر على الفعل بطريق المجاز صحة نفي الامر عن الفعل وعدم
صحته عن القول فاذا قال الرجل ما امرت اليوم بشيء كان صادقا وان
كان قد فعل افعالا ولم يصدق اذا كان تكلم بعبارة الامر كالهيكل المخصوص
لا يعاكس انه ليس باسد والرجل الشجاع يصح نفي الاسد عنه فصح النفي
نفس الامر علامة المجاز وفيه نفس الامر ليس مع ما اسبابنا لصحته

لانه ورد ان الحاجب كونها علامة فارقة لاستلزام الدور وجوابه
بان المراد بعدم نفيه نفي كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن
نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعض المعاني الحقيقية
دون بعض كما في المشترك فاجاز له بعرف صحة نفيه الا اذا علم كونه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية وذا انما يحصل اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات
كونه مجازا به دور واجيب بانه انما يتم اذا اطلق لفظ لمعنى ولم يدر انه
حقيقة ام مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم انه المراد
لكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي
فيعلم انه مجاز فيرد مطلقا على موضعا ان نفي بعض المعاني الحقيقية
كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك كذا في شرح الامام ابن الحاجب
قوله حقيقة اي بحسب ما ذكرنا انه مجاز في الفعل لان الامر بمعنى الفعل
يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر واختلاف الجمع بحسب المعنى
دليل كون اللفظ حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كاليد بمعنى النعمة وفي
معناها المجازي يجمع على الايادي وبمعنى الجارحة وفي معناها الحقيقي
على الايدي لكنه حقيقة في القول بالاتفاق فيكون مجازا في الفعل وهذا
اولى من جعله دليلا على كونه حقيقة فيهما لرجحان المجاز على الاشتراك
وهذا التمسك له تقوي كما ان التمسك باختلاف الجمع على كونه حقيقة
فيهما ليس بقوي اذ في كل منهما اشارة ما عدم كلامه بما له حزنه ولذلك قال المحقق
ولم يجعله دليلا وفي المحصول هذا ضعيف لان اختلاف الجمع له اشعار بالاشتراك
بكون اللفظ حقيقة في معناه او مجازا على انا لسنا بل ان يمنع كون الامور
جمع امر بمعنى الفعل لم لا يجوز ان يكون بمعنى الشان والقصة ويمنع كون
الاوامر جمع امر ايضا لان فعلا لا يجمع على فواعل وانما جمع آمرة كما ذهب
اليه صاحب المعتمد وقال الجوهري لان فواعل في الاصل جمع فاعل اسما
ككواهل وجمع فاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب واما جمع امر مجازا كان
صيغة افعل مجاز امره كما جمع نهي على النواهي بهذا التاويل وبذا تعال طال

ناهيه

6

ناهية او بمعنى **قوله** ونوله هذه المقالة اشارة الى قوله لا يكون افعال الرسول
عليه السلام موجبة وانما لم نقل موجبا لئلا يتوهم عوده الى ما يعود اليه ضمير
حقيقة روي ان النبي عليه السلام لما واصل في الصوم واصل اصحابه
فانكر عليهم وقال اني لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم فلما فرغ
قال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فلو كان الفعل موجبا كالقول لصار
كانه امرهم بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم ذلك بعد انه منشأ له
وبطلانه ظاهر وفي انه مشترك له بصوم الوصال بحث لكونه خارج
محل النزاع لانه من خصائص النبي عليه السلام نص عليه الامام ابن
الحاجب في اصوله ولئن تشبث بجعله من موارد الدليل فالنا ايضا سند
ممنوع فانه يرد بان هذه السنة لو صح لما كان الامتناع به جائزا له نكاره
عليه السلام لكنه ما يرد فيوفع بان سوق الكلام يدل على ان الانكار كان لنا
فلو لم يجعله دليلا لكن يرد عليه انه من خصائصه نص عليه فلا يكون لنا
كحل السبع اللهم الا ان يقال بانه يحتمل ان يكون فرضيته من خصائصه
كالوتر والاضحى والتهجد وصلاة الضحى **قوله** ثم الامر اختلف العلماء
في موجب الامر المجرد عن قرينة الوجوب وعدمها الصادر عن مفترض
الطاعة بان يعصم موجبه التوقف حتى يتبين المراد فانها تستعمل
لمعان كثيرة والمشهور منها سبعة عشر للوجوب اقيموا الصلاة للندب
فكاتبوهم وللتأديب قوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك
وقيل هو من الندب لان الادب مندوب اليه للارشاد واستشهدوا اذا
تبايعتم والفرق بينه وبين الندب بان الندب لثواب الاخرة والارشاد
لمنافع الدنيا فانه لا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المبايعات ولا
يزيد بالاشهاد للاباحة كلوا واشربوا للتهديد اعملوا ما شئتم ويعرف
منه الانذار قل تمتعوا وان كانوا قد جعلوه قسما آخر للامتنان كلوا مما
رزقكم الله للاكرام ادخلوها بسلام آمنين للتسخير كونوا قردة للتسخير

قسم

كونوا قردة خاسئين للاهانة ذق انك انت العزيز الكريم
للتسوية اصبروا او لا تصبروا وللدعاء اللهم اغفر لي وللتمني الا ايها
الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار القوا ما انتم ملقون وللتكوين كن فيكون
وللتعجب اسمع بهم وابصر فاذا اختلفت طرق الاستعمال اختلف العلماء في
النوع هذه وقيل يعني ان صيغة الامر ليست بحقيقة في الكل لان
خصوصية التسخير والتعجيز لا تستفاد من هذه الصيغة بل تفهم بالقرائن
انما الكلام وقع بين الخلاف في معنى الوجوب والندب والاباحة والتهديد
ذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين هذه الاربعة بالاشتراك
اللفظي ويروى ذلك عن ابن شريح والغزالي وهنا بعينهما رحمهم الله لانه
لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما بالاشتراك
تعالى قوله حكمها حكم التوقف مع اعتقاد حقيته ما اراد الله تعالى
لصححته مجملا بازدحام المعاني فيه ثم اختلفت عامة العلماء سوى
الواقفية وذهب بعضهم الى ان الامر حقيقة في الاباحة لانها ادنى ما يحتمله
اللفظ فان الامر لطلب المأمور به وادنى ما يطلب الا بما يثبت صحته
في انفتاح طريقه وادناه الاباحة ويروى ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله
وقال اكثر الاشعرية والشافعي في احد قوليه وابو هاشم رحمهم الله انه
حقيقة في الندب لان حقيقة الامر طلب الفعل ويكون دالا على رجحان
الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من الترك وقد كان جواز
الترك معلوما بالاستصحاب فلا يثبت بالندب الا ذلك ويقول رجحان
الفعل على الترك اما في ضمن الوجوب او في ضمن الندب والندب ادناهما
فيثبت لتيقنه وقال علماؤنا رحمهم الله حكمه الوجوب فقط الا ان عند
العراقيين من اصحابنا حكمه الوجوب عملا واعتقادا وعند مشايخ
سمرقند منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله حكمه الوجوب
عملا لا اعتقادا على طريق التعيين اي لا يعتقد فيه ندب ولا ايجاب
على التعيين بل يعتقد ان ما اراد الله تعالى من الامر حق ايجابا كان او ندبا ولكن

اي بالفعل لا محالة في اداء الدين الا بجانب يخرج عن عهدته وان الندب
الندب يحصل له الثواب وهو مقتضى الوجوب عند الفقهاء كما قاله
ابو حنيفة رحمه الله في الزيادات واحب كذا في الميزان قوله تمسك المصنف
في ان للوجوب بوجهين الاول ان ترك الامر اي المأمور به او موجبه معصية
والعصيان سبب استحقاق العقاب والعقاب انما يستحق بترك الواجب
فثبت ان الامر للوجوب اما الاول فلقوله تعالى افعصيت امري سمى ترك الامر
معصية فان قلت لعل الصيغة التي اريدت من قوله امري كانت
مقترنة بالقرينة او كانت متعينة للوجوب في تلك اللغة فلذا جعل تركه
معصية فلا يحتج بحسب المذكور في الاية مطلقا قلت ذلك الامر وهو
قول موسى لهارون اخلفني ايضا مطلق هذا وان كان حكاية لكنه يدل
على ان المحكي عن دلائل الوجوب لان الله لم يبطل الحكاية فيه [illegible] اخلفني
في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلا يكون مطلقا
لان كلا من الامر والنهي مطلق وضم المطلق الى المطلق لا يكون قرينة
على ان الامر يصير مؤكدا والتاكيد لا يدل على الوجوب اذ يوجد في المباح و
المندوب ايضا واما الثاني فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل يتناول
الفاسق اذ ليس في هذه الاية تنصيص على التابيد ولزم من هذا
الدليل نفي الاشتراك اللفظي والمعنوي لدلالته على ان المفهوم عند
الاطلاق الوجوب وفهم المراد يحتاج الى القرينة فيهما قوله والثاني
اي الوجه الثاني ان امر فعل متعد لازمه اي مطاوعه ايتمر والمتعدي لا يوجد
لازمه لا يتحقق مقتضاه ان لا يتحقق امر بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر
بدون الانكسار وحقيقة الايتمار بوجود المأمور لكن الوجود لو اتصل
بالامر لسقط الاختيار عن المأمور ولم يحصل الابتلاء المبني عليه والمأمور
عبد باختيار من الخطاب بعد ان كان ضرورة لكونه مجبولا عليه بالاجبار
الكلي وذلك خاص لله تعالى واختيار العبد [illegible] تعالى

اختيار

وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين فالحاصل أن أصل الا
ثابت بقاء داعي الخير بالكامل منفي تجوزا عن القدر فلا اختيار بعقد
ما يثاب به الجنة ويستحق الثواب فالأمر إنما يدل الكلام على ترتب الوجود الذي
هو اللازم بحسب الأصل ويتراخى إلى زمان اختياره وينقل من الوجود إلى الوجوب
لأنه أكد طرفي الاقتضاء إلى الوجود أقام المسبب مقام السبب فمعنى الوجوب في
حقه حقا على مفوض إليه وإلى زمانه اختياره تحقيقا للزوم بقدر الإمكان
أو ترتب الخلف كقربه الأصل وهذا ما يسمعهم يقولون الوجوب جبري
أوجبه النقصان بمكن فيه من عدم ترتب الوجود الذي هو الأصل
والتنقل إلى الخلف وإلى ولذا أوفق بأصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله قوله
على وجه أي نفي الوجوب كأنا على وجه لا بد للوجوب من الوجود حكما أي شرعا
أو ثبوت العقاب عند عدمه بالشرع أو لا بد للأمر من الوجوب حكما أي ترتب
الوجوب على الأمر بلا تراخي ذلك بحكم الشرع فإن قيل المراد باللازم إما
اللغوي أو العقلي الذي يستلزم انتفاؤه انتفاء الملزوم له وصل للأول
لأن اللازم متعد يقال لزمه فلان فاستعمل ولذلك الثاني ليتحقق الأمر بدون
نقال أمرته فلم يأتمر ولكنا لكليهما وصل أما الأول ولكن الأثر بالإضافة وإن
لم يكن لازما مطلقا فإن اللازم كما يطلق على ما لا يتعدى إلى المفعول
أصلا يطلق على فعل له يتعدى إلى مفعولين مع أن بعضهم يسميه متعديا
إليهما وهو بالإضافة إليه لازم كما يقال كسوته الثوب فاكتساه وأطعمته الطعام
فطعم الطعام فالمؤيد أنه اللازم بالإضافة إلى المجرد وفي الثاني بالعكس
فالأمر بما لازم بالإضافة إلى الأمر لأنه متعد إلى مفعولين إلى أحدهما بغير
واسطة وإلى الآخر بالباء ويعني هنا قالت أمرتك حتما فأصبح مأمورا
ثم وأما الثاني فلأن البحث وإن كان في مطلق الأمر لكن المقصود *(حاشية: صح)*
الأصلي الأوامر الشرعية التي هي مباني الأحكام الشرعية ومناط الثواب
والعقاب فالأمر لازم له وأمره تعالى نظرا إلى علمه الكامل وقدرته
الشاملة ولولا بناء التكليف على الاختيار لم يتخلف عن الأمر الائتمار

كالم

كما

كالم يتخلف عن الكسر انكساره نوى إلى قرينة مقرونا بالأمر فيها لا اختيار للمأمور
أمر التكوين والتسخير بالكاف كن فيكون وبقال لهم كونوا قردة خاسئين ففعل حصل الائتمار *عمد*
الأمر بلا تراخي وعلم مما ذكرنا أن التنافي بين قوله والمتعلق بعينه لازمه محال قوله
لأنه تراخي الوجود من بعض الظن لأن ذلك بحسب الأصل ومقتضى الديانة
والعقل وهذه بحسب العارض أو يقول وهذا اللازم نظرا إلى الخلف وهو الوجوب
هنا والأمر يستدل لأن هذه الدليل لا يخلو عن تكلف ولذلك ذكره الإمام فخر الإسلام
على سبيل التوجيه فقال لأنا نرى أن الأمر فعل متعد إلى الغير **قوله** فلهذا قلنا
تفريعات بعد تمهيد الأصل تحقيقا له وتأييدا أولها المقتدي له بعد ما
خلف الإمام له الفاتحة وله السورة عندنا وعند مالك رحمه الله يقرأهما في
السرية لا الجهرية وعند الشافعي يقرأ الفاتحة في الكل لحديث عبادة رضي
الله عنه صلى بنا رسول الله عليه السلام فلما انصرف قال إني أراكم تقرءون خلف إمامكم
قلنا أجل قال لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب لا صلاة لمن لم يقرأها ولنا قوله
وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا أمر المقتدي بالإنصات إذ أكثر
أهل التفسير على أنه خطاب للمقتدي والأمر للوجوب ووجوب الإنصات في
وجوب القراءة ثم ما روي محمول على الابتداء وبأيهما وجوب الأضحية وهي في اللغة
اسم شاة ونحوها يذبح يوم الأضحى أفعولة كأدحية أجتمع الواو والياء مع
سبق السكون فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء وكسر الحاء للياء وفي
الشرع اسم لحيوان مخصوص وهو الإبل والبقر والغنم في سن مخصوص وهو
الثني فصاعدا منها والجذع من الضأن يذبح قربة في يوم مخصوص عند وجود
شرائطها وفيها روايتان والأصح أنها سنة عند الشافعي رحمه الله وواجبة عند
علمائنا غير مكتوبة علينا وكان النبي عليه السلام مخصوصا بذلك ودليل الطرفين
قوله عليه السلام ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم استدل الشافعي رحمه الله بسياق الحديث
على أن الأمر للندب وعلماؤنا رحمهم الله بقوله ضحوا فإنه أمر والأمر للوجوب
قوله وبصلاة صحيحة أي تضحية الأضحية على حذف المضاف إذ المراد بها التضحية
ويحتمل أن يراد حقيقتها إذ الأعيان توصف بالحرمة عندنا فتوصف بالوجوب
أيضا **قوله** وكونه سنة إبراهيم جواب عن قوله سياق الحديث وهو قوله فإنها
سنة إبراهيم قرينة عدم إرادة الوجوب لمنافاة سنيتها إذ السنة قسيم الواجب
كما سيأتي في فصل العزيمة فأجاب بأن كونه سنة إنما لأنه ثابت الوجوب
في شرعنا فإن الأحكام يختلف بحسب الشرائع بل ذلك يؤكد الوجوب
في شرعنا لما المستفاد من سوق الكلام إنما أوجبنا عليكم التضحية لكونها
سنة قديمة قد سن بها أبوكم ولو لم نوجبها عليكم لم يبعد أن يقع منكم الإهمال
بها والتقصير في المواظبة عليها وهذه السنة بطريق التعليل بقوله فإنها سنة *اسم*

بلزام الوجوب علينا وسد الجب على الصحيحة والمريض على ملازمتها هذا على
توجيه كلام المصنف فاجيب بان المراد بالنسخ هو اعم من الواجب وهو الطريقة المسلوكة
في الدين المرضية لا المصطلح فلا منافاة وفي المستصفى ويجب ان يحمل على هذا لان
النسخ في حق الخليل صلوات الله عليه كان نسخ الحكم قبل وقد كان ذلك واجبا
عليه وحاصله منع المنافاة وانما يلزم المنافاة لو اريد بالنسخ المصطلح وهو ممنوع
ولئن سلمنا فالمنافاة منتفية لاختلاف الجنس بعض وانما يثبت لو اعتبر ذلك
بالنسبة الى شريعة واحدة والكون في الجواب بعد التسليم قوله والامر بعد الحظر
اختلف القائلون بان الامر للوجوب في الامر بعد الحظر والصحيح عندنا انه للوجوب
الوجوب وذهب بعض اصحابنا في الحال موجبه الاباحة لان الامر الوارد
بعد الحظر في غالب الاستعمال الاباحة قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله والمراد من
الله ابتغاء السعي من التجارة فاذا تطهرن فأتوهن فيحتج على الوجوب الذي يدل عليه
اللغة ولان الحظر السابق قرينة دالة على ان المراد بالامر رفع الحظر لا الالزام
قصدا كان الامر قال كنت منعتك عن كذا ثم رفعت ذلك واذنت لك فيه ولنا
ان المقتضي للوجوب قائم وهي الصيغة الدالة على الوجوب لما قررنا
والحظر السابق لا يصلح معارضا للاصل المجتهد فانه كما يحتمل الانتقال
من المنع الى الاذن كذلك يحتمل الانتقال منه الى الوجوب ويشهد على ذلك انه يرى
الى وجوب الحدود على مرتكب الجنايات المخصوصة بعد الحظر عن الايذاء ووجوب
الصلوة والصوم على الطاهرة من الحيض والنفاس بعد الحظر عنهما ووجوب الصلوة
على الصاحي عن السكر بعد الحظر عنها ووجوب السقي اذا قال السيد لعبده اسقني
بعد قوله لا تسقني فعلم ان الحظر السابق لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن
الوجوب الى الاباحة كما ان الامر السابق لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد
بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق واما الاصطياد فهذا
جواب عن استدلالهم بعد لانا لا نسلم ان الاباحة ثبت بذلك الامر بل لكون الاصطياد
الصيد بقوله تعالى احل لكم الطيبات واباحة السعي بقوله تعالى احل الله البيع و
اباحة الاتيان بالنصوص المطلقة للنكاح او بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم وكون
هذه الاوامر للتعاضد والتاكيد كما في الاوامر المكررة ولئن سلمنا ان ثبوتها بها
لكن النزاع في الامر المطلق وثمة قرينة دالة على انتفاء الوجوب فان الاصطياد
والانتشار شرعت لمصلحة العباد ومنفعتهم فلو وجبت عليهم لعاد الامر على
موضوعه بالنقض لكن يرى ان في امثالها لم يكن الا بالاجر وان لم يسبق حظر فان
ذلك ثابت عند المدائنة بقوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه
لما شرعت لنا لا علينا وفق وامن من النسيان وانعدام الحجود لم يجب علينا
وكذا الاشهاد عند المبايعة بقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم لما شرع لنا
سبق لم يجب علينا وكذلك لم يجب المقل اذا وقع الذباب في طعام احدكم مع
ورود الامر المسبوق بالحظر قال عليه السلام

عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في
احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه ليقدم الداء على الدواء لانه بعوده
يدل على ان شرعية المقل لمنفعة العباد ومعنى الحديث عن ابي عبيد اغمسوه
في الطعام او الشراب ليخرج الشفاء كما اخرج الداء وذلك بالهام الله له كما في
النحل والجواب عن استدلالهم انه اثبات قاعدة كلية لصورة جزئية على ان
بعض العلماء ذهبوا الى ان قوله وابتغوا من فضل الله عن ابي سعيد بن جبير اذا
انصرف الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وعن الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
ذهب الى انه للايجاب لما روي ان رسول الله عليه السلام قال طلب الكسب بعد الصلوة
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا هذه الآية اعلم ان المذكور في الكتب المشهورة
اطلاق الحظر وبعض العلماء قيده بالشرعي فقال الامر بعد الحظر الشرعي
لقيد الاباحة وفيه اشارة الى انه لا خلاف في الحظر العقلي وذكر في المعتمد اذا
ورد امر بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر وجوب او ندب
ولا موجب له موجب اللفظ ما نسب من غيره ومحتمله ما لا يثبت بدون
النية وغير المحتمل لا يثبت وان نوى والعموم في الفعل ان يشمل افراده دفعة
وادناها ثلاثة والتكرار فيه ان يفعل فعلا ثم يعود اليه واقله اثنان في
فعلين فان كان الامر مطلقا يتحقق العموم وان كان موقتا بوقت يتسع ذلك
الاوقات مثل صلوا الظهر ففي الاول يجب اداء الصلوة دائما وفي الثاني
في كل ظهر وفي مثل هذه الصورة يستلزم العموم التكرار اذ لا يتصور ايقاع الفعلين
في زمان واحد مثل طلق يظهر الفرق اذ العموم ان يطلقها ثلاثا جملة والتكرار ان
يطلقها واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منها العموم هنا فان العموم
لا يتصور في الفعل المامور به الا بطريق التكرار غالبا فلذلك لم يعرض المصنف
في المدلول للتكرار وفي الدليل للعموم اذا عهد هذا فيقول القائلون بالوجوب في الامر
المطلق اختلفوا في الامر المطلق عن قرينة التكرار او المرة فذهب المزني وابو اسحاق
الاسفرايني الى انه موجب التكرار الا بدليل وقال الشافعي رحمه الله لا يوجبه ولكن
يحتمله وفي بعض مشايخنا الا بوجبه ولا يحتمله الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى

وان كان جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فانه
يتكرر بتكرر ما قيد به والصحيح من مذهب علمائنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء
مطلقا او معلقا بشرط او مقيدا بوصف لكن الامر بالفعل يقع على اقل جنسه
وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كله بدليله وهو النية **قوله** لان صيغة الامر
تمسك الموجب مطلقا بوجوه احدها ان صيغة الامر مختصرة من طلب المصدر وهو
اسم جنس لذلك الفعل لان امر مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء
الطلب وانه عام لجنس الفعل لا لفعل واحد اما لان الالف واللام للجنس او للعموم
او لوجود الاستغراق فوجب العمل بعمومه والتكرار من ضروراته والخصم كالمطول
في الافادة قوله اعتبارا بالنهي اي اعتبار الطلب الفعل على طلب الترك فكما ان
صيغة النهي مختصر من طلب ترك المصدر الذي هو اسم جنس لذلك الفعل وانه
عام لجنسه فوجب عمومه كذلك صيغة الامر والاعتبار بالنهي وان كان دليلا
مستقلا كما هو المذكور في ساير الكتب وهو الظاهر لكن تقرير المصنف
لا يساعد عليه لترك الطالب العاطف على ما وقع في اكثر النسخ اللهم الا ان يجعل
عطفا بترك العاطف كما قيل في قوله تعالى للفقراء المهاجرين وبانه ان الامر
المطلق لو لم يفد التكرار لم يتكرر القراءة في الصلوة بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من
القرآن واورد بانه اثبات قاعدة كلية بجزئية بصورة خصوصة واجيب
بانه من قبيل الاستدلال بالمسايل وقد قيل انه من اقوى الدلايل ولذا اجيب العبادة
وبالسؤال الاقرع حيث سال رسول الله عليه السلام عن الحج افي كل عام ام مرة
فقال عليه السلام مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ما قمتم بها فلو كان
الامر في قوله عليه السلام حجوا موجبه المرة لا يكون الى عليه السلام سواله.
ولما اشكل عليه كما قال حجوا امره فقد كان من اهل اللسان وحين اشكل عليه
علم ان المرة ليست موجبة فيكون موجبه التكرار ضرورة انعقاد على ان موجبه
احدهما او نقول لو لم يكن الامر في قوله حجوا محتملا لهما لما اشكل عليه فالمرة
من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل الخصوص
فيكون موجبه التكرار حتى يقوم دليل المرة اليه اشير في التقويم واصول الامام

شمس الائمة

شمس الائمة رحمه الله وتمسك الشافعي رحمه الله بما تمسكوا به اولا غير انه يقول
المصدر نكرة لعدم الدليل على التعريف ولانه عارض والاصل فيه العدم
ولان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام فالمنكر يتبع وفيه
بحث والنكرة في موضع الاثبات تخص على احتمال العموم بان يقع العدد
تفسيرا له مثلا كقوله طلقها ثنتين او ثلاث اذا انتصبا على التفسير
كذا في اصول الامام شمس الائمة رحمه الله الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم
ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فلو لم يكن اللفظ محتملا لهما لم يصح تفسيره
بهما بخلاف النهي فان صيغته وان كانت تقتضي مصدرا منكرا لكن النكرة
في حيز النفي تعم وفي الاثبات تخص ولان التكرار في النهي منصوص دون الامر
اذ الانتهاء عن الفعل دائما ممكن بخلاف الاشتغال دائما على انه قياس في اللغة
وسوال الاقرع يدل على ان الامر يحتملهما اذ لو دل على المرة او التكرار لم يكن للسوال
قوله وجه ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب تحقيق المصدر لا غير
والمصدر اسم فرد والتوحيد مراعي في الفاظ الوحدان ويكون مراعي في معانيها
رعاية للتناسب فلا يحتمل العدد لمنافاة بينهما كما لا يحتمل العدد الفرد على ان
الفرد موجود فيه قوله غير ان الفرد يتنوع جواب عما يقال لما لم يحتمل العدد
ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك فاجاب بان الفرد يتنوع
الى حقيقي وهو ادنى الجنس والى اعتباري وهو تمام الجنس لكن الاول اولى
لانه فرد حقيقة وحكما فيكون مرجحا فيثبت بغير نية والثاني فرد اعتبارا بالنسبة
الى ساير الاجناس فانك اذا عددت اجناس التصرفات كان الطلاق بجميع
افراده وجزئياته واحدا منها الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الجزئيات او الاجزاء لا تنافي الوحدة الاعتبارية
فيكون محتملا له فلا يثبت الا بالنية واعلم ان المصنف لم يتعرض ان المصدر
المقدر عندنا نكرة او معرفة واعتبار الامام فخر الاسلام رحمه الله مشعر بعدم
الفرق حيث قال في تقدير قوله طلق اي افعل تطليقا او التطليق وفي الميزان المختار
في المصدر ان يقع واحدا على كل الجنس اذا كان معرفا وعلى الاقل ان كان منكرا

فلهذا يقع واحدة في قوله انت طالق طلاقا وكذا في طلقي نفسك لان المقدر منكر لما مر
واما في قوله انت طالق الطلاق فانما يقع على الاقل عند عدم النية الا ايقاع الثلاث
مكروه فيقع على الواحد المسنون بدلالة حال المسلم المتدين
على الاصل المختلف فيه بعضها مختلف فيه فيظهر ثمرة الخلاف فيه وبعضها متفق
عليه فيكون في استدلاله بالمسايل اذا قال لامرأته طلقي نفسك او وكل اجنبيا
بطلاقها فقال طلقها ينصرف الى الثلاث قوله عند بعضهم اي القايلين بالتكرار
وعند نا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي فيقع بلا نية لكونه موجبه وعند
نية الثنتين لارادة ما ليس بموجب ولا محتمل على اصل الاعلى وهو الفرد الاعتباري
في صحت نية الثلاث فان قيل لو قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلاثا
لا يصح مع اشتماله الدلالة على المصدر مقدرا كما مر قلنا انت طالق يدل
على المصدر الذي هو نعت المرأة لا على التطليق الذي هو فعل الزوج
ومحل النية وانما هو ثابت اقتضاء لان اتصاف المرأة بالطلاق لا يتحقق الا بعد
التطليق شرعا فيتقدر بقدر الضرورة واما طلقتك فان دل على التطليق
لكنه خبر عن فعل ماض فالمصدر العام به يكون ماضيا ايضا فلا يسع فيه العموم
ولتمام تحقيقه يذكر في المبسوط قوله وان دخلت شروع في بعض قول القايلين
بالتكرار عند التعليق او التقييد بمسايل متفق عليها وقوله ان دخلت مثال
التعليق وقوله طلقها وهي داخلة مثال التقييد ولما ابتدأ صاحب المهذب بمسايل
متفرع عليه دالة على بطلان القول بالتكرار مطلقا ناسب ذكر المسايل الدالة
على بطلان القول بالتكرار مقيدا ومعلقا مع انها تعيينها تلك المسايل لا فرق
الا في التعليق والتقييد ولا يخفي مناسبة البحث باخرها عن استدلالهم وقوله
ومن قال شروع في استدلالهم بعبارة ان التكرار قد ثبت في الاوامر الواردة
في العبادات والعقوبات بتكرر ما قيدت به من الشرط والصفة والوقت
مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ان كنتم جنبا فاطهروا الزانية والزاني فاجلدوا
اقم الصلوة لدلوك الشمس يجب القول به لا بمعنى الكلام في الامر المطلق
وهذا معنى لا بقول المراد المطلق عما يوجب المرة او التكرار لا المطلق مطلقا

متفق ر

بعض

فان

11

فان قلت قد ثبت ان التكرار ليس من محتملات اللفظ عند علمائنا فكيف يثبت
بانضمام التعليق او التقييد اذ المحتمل هو الثابت بقرينة قلت قيل هذا قول بعض
اصحاب الشافعي رحمهم الله ممن قال بان التكرار محتمله قال الامام السرخسي رحمه الله
والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا لان المعلق بالشرط كالمنجز عند
وجوده وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق
بالشرط اذا وجد الشرط وانما هذا على قول الشافعي فانه اوجب التيمم لكل صلوة
واما على قول من نسبه الى بعض مشايخنا منهم المصنف فيمكن ان يقال ان للتعليق
بالشرط اثرا في الالفاظ عن موجباتها فان قوله انت طالق موجبه الوقوع في الحال
واذا علق يتأخر الى زمان وجود الشرط وكذا اذا قيد بقوله غدا ولو قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت تطلق مع ان المعلق كالمنجز وطلاق
المجنون لا يقع فلا عجب في ان يصرف الامر عن المرة الى التكرار فيهما باقتضاء
الاوامر بل بتكرار الاسباب المتجددة الدالة على تكرر تلك الاوامر المقتضية
لتكرر مسبباتها وتجددها بخلاف الشرط فان تكرره وتجدده لا يقتضي تكرر
المشروط لعدم وجوده لا يقتضي وجود المشروط وانما تعرض لتكرر الاسباب
التي يضاف اليها نفس الوجوب مع ان محل الخلاف وجوب الاداء الذي يضاف
الى الخطاب دون الاسباب لانها ظاهرة وتوجه الخطاب عليه لا يتوقف
عليه الا بناء على ما سبق وتكرار القراءة جواب عن تشبث القايلين
بوجوب التكرار بتكرار القراءة وحاصله منع ثبوت التكرار بالامر بل ثبوته
اما بالاجماع المأثور من الصحابة والاثر في هذا الباب كالخبر ويحتمل ان
يراد الاخبار قال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة والفقهاء
يطلقون الاثر على الخبر كثيرا او بدلالة النص لكون الركعة الثانية نظير الاولى
لاستوائهما ثبوتا وسقوطا بخلاف الشفع الاخير حيث يسقط في السفر
ووصفا اي في الجهر والاخفاء وقدرا اي في تطويل القراءة وعدمه فيكون
النص الوارد في الاولى واردا في الثانية وهذا كما ذكر في باب القياس كالجماع
مع الاكل يتساويان في حكم الصوم اداء وفسادا فكان ورود النص في احدهما

اجاع عن اسد...
فكان وطئ ...
ان ذلك اي
التكرار ...

ورود دليل من خبر وقال العلامة النسفي اجل المتساويين اذا ثبت لحكم لك للاخر
ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوامين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت
نسب الاخر للاستواء بينهما والتشبث في نفي كونهما دالة لمخالفة بعض المجتهدين
حسن في الحسن البصري لا القراءة في ركعة اذ الدلالة لا تخفى على احد من اهل
اللسان كما سيجي بما لا معول عليه فكم من خلاف واقع في احكام الناس دلالة
بل في الناس عبارة كما في متروك التسمية عامدا لا يقال ثبوت المساواة بينهما
على الوجه المذكور موقوف على وجوب القراءة في الثانية اذ المساواة في وصف
القراءة وقدرها لا يكون الا بعد وجوب القراءة فلو استفيد من ثبوت المساواة
يلزم الدور لانا لا نم توقف المساواة المذكورة على وجوب القراءة لجواز ثبوت
الوصف مع عدم وجوب الاصل فان وصف القراءة من الجهر
والاخفاء مراعي في الزيادة على ثلاث ايات بل واجب اذا كان اماما
حتى يجب السجدة بتركه سهوا مع عدم وجوب قراءتهما فان قيل
اقرؤا مطلق فمن اين تعين الركعة الاولى محلا للقراءة
حتى يلحق بها الثانية بل تعينت لعدم المزاحم دل عليه
اي على ان وجوب تكرار القراءة ليس باقتضاء الامر ذلك بل لما
ذكرنا انحصار وجوب القراءة اي الحقيقة اذ هي المتبادرة الى الفهم
ولانها مرادة اجماعا فلا يراد القراءة حكما والا لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز مع انه لا يكون تكرار القراءة موجب الامر
ثم ان المنع عنه وهي ان وجوب القراءة الحقيقية مقتصر على الشفع
الاول فلو كان تكرارها موجب الامر لوجب في الركعات
كلها ولم يقتصر على الشفع الاول وبهذا ظهر ان منع الاقتصار
لوجوب القراءة حكما في الشفع الاخير غير موجه وان سلم ان المراد
مطلق القراءة والتاسيد على قول ابي يوسف وزفر رحمهما الله
فانها فلا تصلح الاخرى للذب بل خليفة في الاخريين لان فرض القراءة
صار مؤدى وليس في الاخريين قراءة فاستخلاف القاري في الاولى سواء

لا يقال

12

لا يقال بعض القائلين بالتكرار ذهبوا الى عدم الاقتصار
كالشافعي ومالك رحمهما الله فكيف يحتج بهذه المسئلة عليهم
لا لما قلنا هذا طريق الالزام على اصحابنا القائلين بالتكرار عند التعليق
والقيد اذ هم قائلون بالاقتصار لان هذا السؤال جوابا عن استدلالهم
حتى يصير الزاما لهم اذ تكرار القراءة لا ينهض دليلا لهم فان اقرؤا
امر معلق ولا مقيد وانما هو دليل القائلين بوجوب التكرار
مطلقا كما ذكره المصنف فيكون هذا جوابا عن قولهم بل لانا
نقول فلكن احتجاجا على البعض الاخر وهذا القدر يكفي في تأييد المنع
على ان الشافعي ومالك رحمهما الله من القائلين بان التكرار محتمل لا موجبه او
نقول فليكن من قبيل رد المختلف الى المختلف قوله واما سؤال من قرع هذه
معارضة يعني كما دل سؤاله على مطلوبكم دل على مطلوبنا فان موجبه لو كان
التكرار لما اشكل عليه كما لو قيل صوموا كل عام اذ هو من اهل اللسان ولما استشعر
ان المعارضة ليست محل اجاب بالمنع والسند واكتفى بالسند لابتنائه عن
المنع فقال ولانه وجدانا لا نم انه انما اشكل لفهم التكرار من الامر بل فهم المرة وانما
سال لانه من الجائز ان يكون سببه مما يتكرر وهو وقته فيتكرر بتكرر سببه كالصلوة
والصوم وان يكون مما لا يتكرر وهو البيت فبين النبي عم بقوله مرة لان السبب
هو البيت وقوله على التكرار رد لقولهم بوجه اخر يعني لو ثبت التكرار لحوا
لما اضافه النبي عليه السلام الى قوله لو قلت في كل عام لتقرر الوجوب كل عام
على ما هو المشتفاد ولا احد له فيه صرف اللفظ عن حقيقته بلا قرينة ولانه لم يطابق
السؤال ح لان السؤال عن الوجوب مرة او مرات لا عن تقرر الوجوب
وعدم تقرره وقيل معناه لصار الوقت سببا لانه ناصب الشرائع قوله
واقتران العدد جواب عن تمسك القائلين باحتمال التكرار يعني اقتران العدد به
تفسيرا وحاصله مع كونه تفسيرا انه هو بيان لعدد وهو يكون بصرف اللفظ
عن موجبه قيل سوف موجبه اما الى ما يحتمله اللفظ كقوله طلقها ثلاثا او الى
ما لا يحتمله كقوله طلقها يتبين في الجزم ولما الشرط ولا يستلزم الا دون الى قوله اسطالق

لوجب تثبوت التكرار
من التعليق
يقال معناه

لفهم

ان

ثلاثاً ان حرجت والا واحدة كنّف صرفاً موجب اللفظ وهو المتيقن في الاول والاقل في
الثلاث في الثاني الى الثاء حرف ابداع النفقين اللتين للسامين محتملات
اللفظ وقيل اراد بالاستثناء مثل قوله ان شاء الله فان الفقهاء يطلقون
الاستثناء على مثل هذا التعليق بعينه واما التشبيث بكونه نصبا على
التفسير ولنسلم لا يجوز ان يكون نصبا العاملة مقام المصدر فكانه
قيل طلقها تطليقات ثلث او بطليقات ثلاث وكذا سائر اسماء
الاجناس اي وكالمصدر الثابت في ضمن الامر باقي اسماء الاجناس
او جمعها اذا كانت فرداً حقيقة بان لم يكن ثمه شيء ولا جمعا
سواء كانت معرفة او نكرة كمن حلف لا يشرب ماء او المياه او لا ياكل
طعاما او الطعام فانه يقع على الادنى لانه المتيقن وهو الكل لا يتصالو
لا غيره وكان فيه معنى الجنسية بحيث يقطوه وحمل كل الجنس
حتى لو نوى ذلك يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
ولا يحنث وقيل يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى حقيقة
لا يثبت الا بالنية بخلاف الاقل فصار كالمجاز ولانه خلاف
الظاهر اذ هذه اليمين للمنع وشرب جميع المياه ليس في وسعه
حتى يمتنع نفسه عنه وفيه تخفيف انصاً ولا يحتمل ما بينهما حتى لو نوى
قدحا او قدحين لا يعمل بنية خلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة
وحكما او حكما بان كانت جمعا يحلى بلام الجنس مثلا كقوله
لا اتزوج النساء او لا اشتري العبيد او الثياب فان هذا الجمع
يصير مجازا عن الجنس ويبطل الجمعية على ما سنقرره في
موضعها فكان حكمه حكم سائر اسماء الاجناس في جميع
ما ذكرنا ولا يلزم قولها خالعني على ما في يدي من الدراهم
ولم يكن في يدها شيء حيث يلزمها ثلثة دراهم لا درهم واحد وكذا
قوله لا اكلمه الايام او الشهور او السنين حيث يقع على العشرة
عند ابي حنيفة رحمة الله وعلى الجمعة وشهور السنة وسني العمر

عندهما لا

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد والسنة الواحدة لانا نقول انما
يصرف الجمع المحلى الى الجنس اذا تعذر الحمل على العهد ولم
يتعذر حمله على الجنس لمانع وما ذكر ليس كذلك اما مسئلة الخلع
فلان تعذر الحمل على العهد ممنوع لان ما عام يتناول الدرهم
وغيره ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليها او نقول المراد
ليس مطلق الدراهم بل التي حوته يدها فصارت معهودة سلمناه
لكن عدم المانع من الحمل على الجنس ممنوع فان من لوازم الحمل
عليه جواز ارادة الكل على ما سبق وهو ههنا منتف لعدم امكان
كون كل الدراهم في يدها في هذه الحالة وانتفاء اللازم يوجب
انتفاء الملزوم ولما تعذر ارادة الجنسية لم يصرف الى الواحد
لانه انما يكون في ضمن ارادة معنى الجنسية وقد تعذر ذلك فيصرف
صيغة الجمع حيث لم يتسلع الى الثلاثة هي اقل الجمع وذهب بعض
المحققين الى ان المانع هو خطر المحل اذ البضع خطير فلم يقابل
الابدال له خطر وخطر المال بالكثرة ولا يمكن ارادة غايتها فتعين
اقلها وهو الثلاث فان قلت ينبغي ان يجب العشرة كما في النكاح
اذ هي المقدرة شرعا في مقابلة البضع قال عليه السلام لا مهر
اقل من عشرة دراهم قلت ذلك في وقت الدخول ويسند اليه
لفظ المهر هذا اوان الخروج ومنافع البضع تتقوم عند الدخول
دون الخروج الا يرى انه لو لم يسم شيئا وقت النكاح يلزمه مهر المثل
بخلاف وقت الخروج وكذا مسئلة اليمين امكن العمل بالعهد
الا انهما بالا المعهود في الايام سبعة وفي الشهور اثنا عشر
وفي السنين جميع سني العمر لان حساب الايام ينتهي بالاسبوع
وحساب الشهور بالسنة اذ بعد ذلك يتكرر وحساب السنين
ينتهي بالعمر وقال ابو حنيفة رحمه الله ان لهذا الاسم وهو الجمع
معهودا ينتهي اليه وهو العشرة فانه اذا جاوز العشرة يذكر مفردا

فقال احد عشر يوما وشهرا وسنة فوجب صرف اللام الى ذلك المعهود فلا خلاف في صرف اللام الى المعهود وان المعهود هو المنتهى وانما الخلاف في بيان المنتهى وعلى هذا اي بناء على ما ذكرنا ان اسم الجنس او المصدر الذي دل عليه الامر لا يحتمل العدد كل اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل مصدره العدد مثل قوله تعالى السارق والسارقة الآية اعلم ان السارق يقطع يمينه فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى بلا خلاف بيننا وبين الشافعي فان سرق ثالثا لا يقطع عندنا وحبس حتى يتوب وعند الشافعي رحمه الله يقطع يده اليسرى لاطلاق الآية فيكون اليسرى محلا كاليمنى الا ان في المرة الثانية ثبت محلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة باطلاق الكتاب وفي الرابعة رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولنا ان السارق يدل على المصدر لغة وهو لا يحتمل العدد فاما ان يراد به الاقل او الكل والثاني غير مراد اجماعا ولانه حينئذ يلزم ان لا يقطع سارق الى آخر العمر وان سرق مرات وهو منتف اجماعا فتعين الاول وهو السرقة الواحدة ولا يجب بها الا قطع يد واحدة اجماعا ثم هي اما ان يكون اليمنى او اليسرى واليمنى هي المرادة لعدم جواز غيرها في الكرة الاولى اجماعا وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما اذ الاصل تطابق القراآت فلم تبق اليسرى مرادة ولا يمكن ان يكون الحكم ههنا تكرر العلة لفوات المحل بخلاف الجلد فانه يتكرر بتكرر الزنا لبقاء المحل فوله دل صيغة وجزؤه عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم واللام في المصدر عوض عن المضاف اليه ولم يحتمل مسند اليه اي لم يحتمل مصدره والضمير المجرور راجع الى المبتدأ فالربط حاصل واستقامة التركيب ظاهر والحديث طعن فيه الطحاوي

او هو محمول

فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه

او هو محمول على السياسة كذا في الهداية فوله ثم الامر المطلق الامر بالنسبة الى المامور فيه ينقسم الى مطلق عن الوقت ومقيد به اما المطلق وهو الذي لم يذكر له وقت كذا في التقويم اي لم يذكر شرطا للاداء شرعا والا فلا بد للمامور به من زمان يوجد فيه كالامر بالزكوة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة فان قلت الصوم لا يتادى الا في اليوم فكان الصوم المذكور موقتا ايضا الكفارة مقدرة بشهرين او ثلاثة ايام والنذر بما قدره الناذر من الايام والقضاء بقدر ما فاته فيكون من قبيل المقيد بالوقت ولهذا عده الامام فخر الاسلام رحمه الله من الموقت قلت الوقت داخل في الصوم لا يتحقق بدونه الا بالنهار فعدم جوازه ليلا لعدمه شرعا لا لعدم شرط الاداء الا يرى انه يصح اداء الكفارة بغير الصوم في الليالي وكذا اداء القضاء واما التقدير بما ذكر من الاوقات فليعلم قدر الكفارة فوله والقضاء والنذر لما ان الصوم لا يتادى الا بالايام ولم يذكر شرطا للاداء فبقيت الاوامر مطلقة عن الوقت في حق الاداء كذا في التقويم وفيه اشارة الى ان المراد بقوله لم يذكر له وقت ما ذكرنا اذا عرفت هذا فنقول اختلف في ان موجب هذا الامر الفور اي يحصل الفعل في اول اوقات الامكان او التراخي وذهب القائلون بوجوب التكرار الى ان موجبه الفور واختلف القائلون بالمرة فيما يشهد روى الكرخي عن اصحابنا انه على الفور وهو قول عامة اهل الحديث وذهب عامة مشايخنا انه على التراخي وتفسيره انه يجب مطلقا عن الوقت وجاز التعيين اليه في اي وقت شرع فيه يتعين للوجوب وان لم يشرع يتعين الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن من الاداء فيه قبل موته حتى اذا مات قبل الاداء يأثم بتركه وذهب الشيخ ابو منصور رحمه الله الى انه لا يعتقد فيه بالفور والتراخي الا بدليل لكن يجب تحصيل الفعل في اول اوقات الامكان

من حيث الظاهر لا بطريق القطع مع الاعتقاد مبهما الا بدليل
والصحيح مذهب العامة كذا في الميزان قيل الظاهر من مذهب
الشافعي انه يوجب الفور ونص عليه المصنف في شرح اصول الامام
ابن الحاجب نقلا عن الشافعي واصحابه رحمهم الله انه لا يقتضي الفور
بل يجوز التاخير عن اول اوقات الامكان وهو اللائق بمذهبه
في تفريعاته في الفقه وان لم يصرح به مجموعاته في الاصول القايلون
بالفور اعتبروه بالنهي والجامع الطلب وجوابه مر في بحث التكرار
وايضا النهي يفيد التكرار فيلزم الفور بخلاف الامر واستدلوا
ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة والمراد سببها اتفاقا وهو فعل
المامور به فيجب المسارعة اليه وقال تعالى واستبقوا الخيرات
وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق
ذلك بان يفعله على الفور وجوابه انه محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لم يتحقق المسارعة والاستباق
لان ذلك انما يتصور في الموسع دون المضيق حجة العامة
ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي من عوارض
الفعل وصفاته فلا دلالة عليهما ولان قول القايل افعل الساعة
يوجب الفور وهو مقيد فلو اوجبه قوله افعل وهو مطلق لصار
حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما ثبت فيه التقييد وذا لا يجوز
للمغايرة بينهما على سبيل المضادة لما سلكنا ان التقييد مع الاطلاق
يتضادان اذ الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عن الوجود ولان
فيه الغاء صفة الاطلاق واثبات التقييد من غير دليل قوله لانه يصح
واستدل المصنف على ذلك بما استدل عليه الامام في المحصول
بانه يحسن ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة ولو كان للفور
لكان الاول تكرارا والثاني ناقضا والمراد بالناقض
ما سبق ورد بالمنع لجواز ان يكون الاول بيانا للفور والثاني بيانا
لغير بعتبر كما

لغير كما مر في بحث التكرار لا يقال لو كان الاول بيانا للفور لبقي على اطلاقه
كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق
واجماعهم على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد يكذبه لانا نمنع
الملازمة وما ذكر في بيانها لا يجدي نفعا اذ تاكيد السابق باللاحق
لا يقتضي ان يكون الكلام بعد بيان التقرير باقيا على اطلاقه كما
كان قبله فان النص المحتمل للتخصيص والتاويل اذا تاكد صار
مفسرا غير قابل لهما كما في قوله لفلان عندي الف درهم
وديعة على ما يجيء في باب البيان وعلم من هذا ان تفسير المطلق
لا ينافي التقرير وهذا الاسلوب ان يقال لو كان مطلق الامر للتراخي
لكان الاول ناقضا والاخر تكرارا لانا لا نعني به زمان معين
بعينه للاداء حتى يوجه النقض بل نريد بالتراخي ما مر آنفا قوله
والخلاف في الحج لا خلاف في ان الحج فرض العمر وانه يؤدي باشهره
ثم قال ابو يوسف رحمه الله يتعين اشهر الحج من السنة الاولى
للاداء اذا تمكن منه ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله ويروى
عنه مثل قول محمد رحمه الله ايضا وقال محمد رحمه الله لا يتعين
ويسعه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه لو اخر يفوت ذكر ابو سهل
الزجاجي في الحج انه عند ابي يوسف رحمه الله على الفور وعند محمد
والشافعي رحمهما الله على التراخي فذهب بعض مشايخنا الى ان
هذا بناء على ان موجب الامر المطلق الفور عند ابي يوسف رحمه الله
والتراخي عند محمد رحمه الله قال المصنف والخلاف في الحج ابتداء
لا بناء كما ذهب اليه البعض لما ذكرنا ان الصحيح من مذهب علمائنا
ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور وقال الامام شمس الائمة
رحمه الله وهذا عندي غلط فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو
موقت باشهر الحج وقد بينا ان المطلق غير المقيد فلم يصح البناء
لمحمد رحمه الله ان العمر وقت ادائه اتفاقا الا انه لا يتادى الا في وقت

خاص وهو اشهر الحج في سنة من سني العمر الا يرى انه متى اداه كان مؤديا
لا قاضيا فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعينه فعلا
ولا يكون التاخير عنها تفويتا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت
ادائه النهر دون الليالي ولا يتعين الا بتعينه فعلا ولا يكون التاخير فيه
تفويتا فكذا هذا وابو يوسف رحمه الله وقت بتعينها ان اشهر الحج من السنة
الثانية لا تزاحم الاولى بخلاف صوم القضاء فان اليوم الثاني يزاحم
الاول في كونه محلا للقضاء وهذا لان الوقت في حقه اشهر الحج
من عمره لا مطلقا وادراكه للاشهر من السنة الاولى متحقق
وبقاؤه الى السنة الثانية لتكون اشهر الحج منها من جملة عمره مشكوك
محتمل لان الحيوة الى السنة الثانية ليس بارجح من الموت
بل لا يبعد ان يكون الموت ارجح لاشتمالها على الفصول
الاربعة التي هي من اسباب التغير والمحتمل لا يعارض
المتحقق ولا يزاحمه فتعينت الاولى للاداء فيكون التاخير
عنها تفويتا كاخر وقت الصلوة فان الجزء الذي بعده لما لم يكن
مزاحمة لعين الجزء الاخر واما ما يقال من ان الحيوة راجحة لانها
متحققة فالظاهر بقاؤه فمعارض بان الفوات باق فالظاهر
استمراره بخلاف صوم القضاء فان الحيوة الى اليوم الثاني
في حق الصحاح غالبة والموت في ليلة واحدة فجاءة نادر وبناء
الاحكام على الظاهر لا على النادر فيكون اليوم الثاني مزاحما
لليوم الاول فلم يتعين اليوم الاول وانما صار مؤديا في العام
الثاني لا قاضيا لانه لما بقي حيا تحققت المزاحمة وتبين ان الاول
لم يكن متعينا وصار الثاني مقام الاول في التعيين والمقيد بالوقت
اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء
كذا قيد وقد يرد على عكسه الحج فانه مقيد حيث ذكره في اقسامه مع ان اداءه لا يفوت
بفوات وقته وهو اشهر الحج اما عند محمد رحمه الله فظاهر واما عند ابي يوسف رحمه الله

فلان

فلان اثر التعيين عنده في حق المأثم لا غير حتى لو اداه في العام الثاني يكون مؤديا لا قاضيا
اتفاقا فلو اجيب بان وقته اشهر الحج من سني عمره لا هذه الاشهر فما دام حيا فوقته باق
واما فوت وقته بموته فبطل طرده لدخول صوم القضاء والنذر والكفارة في حد المقيد
لان اداءه متعلق بوقت محدود وهو ايام عمره مطلقا عن ايام العيد وعيد [illegible]
رمضان في حق الصحيح المقيم بحيث لو فات ذلك الوقت بان مات او فوت وقته بموته
فات الاداء وقيل ما يتعلق اداؤه بوقت معين لكنا نغير عنه لفظ الميزان الامر لا يخلو
اما ان يكون مطلقا عن الوقت او مقيدا بزمان معين محدود ويرد على طرده الصيام
المذكورة لان اداءها متعلقة بالنهر دون الليالي لما ذكرنا ان اليوم داخل في ماهية
الصوم لا قيد له بل لان اداءها تعلق بوقت معين وهو ايام غير ايام العيد وعيد
شهور رمضان في حق الصحيح المقيم ولذلك عدها الامام فخر الدين رحمه الله من الموقت
والجواب ان هذا القدر لا يخرجها عن حد المقيد لانه مخرج بالمعين والمحدود
عن الحد فاستقام طردها وقوله انواع اي ثلثة لان المقيد بالوقت اما موسع
يسع غيره من جنسه في ذلك الوقت او يسع باخره عن اول اوقاته مكانه واما
مضيق لا يسع ذلك واما مشكل بوسعه وبضيقه ويقول الوقت اما ظرف للموقت
او معيار له او مشكوك ظرفيته ومعياريته ويلزم من تقسيم الوقت تقسيم الموقت
ومثله يتالى في الوجه الاول والى الوجهين اشار في الحج والمراد بالظرف ان لا يكون
الفعل الواقع فيه مقدرا به بل يفضل عنه وبالمعيار ان يكون مقدرا به فيزداد
وينتقص بازدياده وانتقاصه قوله ظرفا للمؤدى المراد من المؤدى هنا
الهيئة الحاصلة من الركعات الواقعة في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم
الى الوجود ومن الوجوب شغل الذمة بها وتفسير الشرط والسبب يذكر في محله
فوقت الصلوة ظرف للمؤدى لفضله عن المؤدى اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض
وله ان يصرف بعض الوقت الى صلوة اخرى وشرط للاداء لفوات الاداء بفوات الوقت مع خروجه
عن مفهوم الاداء وعدم تاثيره في وجوده فان قلت ظرفيته بعد شرطيته اذ الحال
شروط فلم ذكرها قلت ان اريد به فائدة الجزئية لا تعد لعدم الاتباع
حسد وان اريد الكلية ممنوع اذ الكيل ظرف لما فيه وليس بشرط له لتحققه

بدون الكل سلمناه لكن لا نسلم ان ظرفيته للمودى تفيد شرطيته للاداء
مع المغايرة بينهما سلمناه لكن ذكرها مطابقة لنفي ما به الاشتراك بين
الصلوة والصلوة التي تماثلها وهو الشرطية للاداء مصرحا به كما انه جانبه
الافتراق وهو الظرفية مصرح به قوله لفساد التعجيل هذا الوجهان اماراتان
على سببية الوقت للوجوب واعترض على الاول بان فساد التعجيل قبل الوقت
لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له فان تقديم المشروط على الشرط مفسد
ايضا كالصلوة قبل الطهارة واجيب عنه بانه لا يصح للصلوة قبل الوقت
اجماعا وذلك اما لفقد شرطها او لتقدمها على سببها لا بالات اد المفروض
صلوة مجمعة لجميع شرائطها واركانها غير الوقت لا سبيل الى الاول اد الوقت
غاية الامر ليس بشرط لصحة الصلوة اجماعا بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غايته
الامر ان تفوت الاداء تفوته لكونه شرطا للاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم
فوت الصحة لما قلنا فتعين ان ذلك لتقدمها على سببها فثبتت السببية
ورد بوجوه احدها ان صحة الصلوة بعد الوقت لا تنافي شرطية الوقت اذ
الشروط لا يشترط دوامها كالشهود في النكاح فلا يصح الاستدلال
وثانيها ان الاجماع على عدم شرطية الوقت لو ثبت لكفى في دفع الاعتراض
فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان بعد المساعدة على المقدمات غاية
ما لزم منها كون الوقت سببا للصلوة لصحتها والمطلوب كونه سببا
لنفس الوجوب واين هذا من ذاك واجيب عن الاعتراض بان الحكم قد يعدم
على الشرط لصحة بعدم الزكوة على الحول الذي هو شرط واورد عليه بان بطلان
تقديم الشيء على شرطه ضروري لتوقفه على الشرط فلو حصل بدونه لم يكن الشرط
موقوفا عليه وما ذكر ليس من تقديم الشيء على شرطه اذ الحول ليس شرطا
للوجوب ولا للاداء بل هو شرط لوجوب الاداء ولا يتقدم عليه الشيء
لانه ليس بالخطاب والخطاب يتوجه في اخر الحول على ما عرف واجاب عن
الاعتراض الامام صاحب التحقيق بان ههنا قرينة تبين احتمال الشرط وهو
تغير الاداء بتغير صفة الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط

فتعين ان

17

فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فيصلح دليلا على السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد معنييه بمعونة القرينة لا يقال ما ذكر لا يصلح
قرينة قوله المشروط لا يختلف قلنا قد يختلف كما لا يختلف شدة وضعفا
باختلاف شدة فقد الشروط وعدمها سلمناه لكن يلزم ان لا يكون هذا
دليلا مستقلا مع اعترافه باستقلاله حيث قال دليل اخر على سببية الوقت
لانا نقول الكلام في الشروط الشرعية والمشروط لا يختلف باختلافها
عند الاصوليين الا ترى ان القدرة الممكنة لما لم تغير صفة الواجب جعلوها
شرطا محضا لم يشترط دوامها لبقاء الواجب والميسرة ما غيرت صفة
الواجب جعلوها شرطا في معنى العلة فشرط دوامها لبقاء الواجب وبعضهم
احد الدليلين جواب اعتراض يرد على الدليل الاخر لا ينافي استقلاله على
ان المراد بالدليل الامارة وهذا القدر كاف في كونه امارة السببية قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله ودلالة كونه سببا يذكر في موضعه وفي الكشف يعني
ما ذكرنا علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور في موضعه
وكذا الامام شمس الائمة رحمه الله بعد ما ذكر الوجهين قال فهذا علامة كون الوقت
سببا لوجوبها فاما ما هو الدليل على ذلك فنذكره في باب بيان اسباب الشرائع
وما قيل الحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلانه لا يصلح امارة على السببية غير وارد
لان السبب ههنا على ان المراد بالتقديم على السبب ان يوجد بلا سبب
لا ان لا يوجد سبب معين ويوجد سبب اخر فان هذا ليس من التقديم
على السبب في شيء واختلافه اي اختلاف المودى اي الاداء او الوجوب
بتاويل الواجب وهو الظاهر الموافق لاصول الامام شمس الائمة رحمه الله
والثاني لاصول الامام فخر الاسلام رحمه الله باختلاف صفة الوقت فان الاداء
في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص حتى كره كالعصر بسائف او وقت
الاحمرار وهذه علامة السببية كالبيع لما كان سببا للملك يتغير الملك طيبا
وخبثا بتغير البيع صحة وفسادا واعترض بان الاداء او المودى لجواز ان يختلف

كما اذا قضاها باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا له لا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر

واجاب بعض الائمة صاحب التحقيق بان الاصل اختلاف الحكم باختلاف

السبب فيحمل عليه ما لم يظهر دليل يصرفه عنه ولا يخفى ان ما ذكره يكفي

في كونها مادة النقض واحدا بالوسلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون

باعتبار الظرفية لكن انما يفيد ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا مظروفا

والوقت ظرفا له كي يكون اختلافه مضافا اليه وليس كذلك بل جعلنا الوقت

سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل

ذمته به مدرك بالعقل منفك عن المودى وهو الموجود الخارجي المدرك

بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالدلم لم

يتبدل ذلك وهو المظروف وينفك عن وجوب الاداء ايضا على ما اشرنا اليه

في موضعه واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف

الوقت لكونه سببا له وهذا الكلام دقيق المسلك قد يورد به ولقائل

ان يقول حاصل الجواب ان اختلاف الظرف لو سلمنا انه يستتبع اختلافا

فانما يستتبع اختلاف مظروفه وهو هاهنا المودى لا الوجوب الذي هو

شغل الذمة به والفرق بينهما اظهر من ان يخفى واذا لم يكن الوجوب مظروفا

يكون اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له لا لكونه ظرفا فبان المقدمات

بطول بلا طائل على ان الظاهر ان الذي يختلف باختلاف الوقت هو الواجب

لا الوجوب والواجب هو المودى فالسؤال باق وانما قلنا الظاهر

ذلك لعدم ظهور وصف شغل الذمة بالكمال والنقصان ولتصافه

المتصف بالكراهة والفساد والصحة المبنية على ثبوتها في الوقت الذي

هو سببه انما هو الصلوة لا وجوبها الا يرى الى قوله ولعمر صفة

ذلك الجزء في نقص الواجب وكماله وسلمه الشرح عبارته اما وصف الوجوب

بذلك فلا ويرد ذلك انه كيف يصلح امارة على سببية الوجوب فان

ما هو مختلف ليس بمسبب وما مسبب ليس بمختلف يمكن ان يجاب

بان الوجوب قد يوصف بالكمال والنقصان ولا الواجب انما يوصف بهما

بناء على ذلك وعلى هذا

18 وعلى هذا يرجع الضمير الى الوجوب بلا تاويل والمشار اليه بقوله هذا دقيق المسلك

ان كان ما لخصناه فهو سديد الماخذ وان كان ما ذكره في الفرق بين الوجوب والمودى

فهو ما سلكه صاحب التحقيق في الكشف لبيان الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فلم يتفق

المقصود الا في الفعل والاخير على ان لبيان المعقول انما يحتاج طويناه مخافة الإطناب بتطويل

قوله والاصل لما ذكرنا ان الوقت سبب الوجوب وكان ذلك محتملا لان يكون

كل الوقت او بعضه او مطلقا اراد تعيينه فقال لما تعذر ظرفيته وسببيته لم يستقم

ان يجعل كله سببا لان اعتبار الظرفية يوجب اعتبار السببية لوجود الاداء قبل

السبب وكذا اعتبار السببية وهو يتأخر الاداء عن الوقت اذ لا اعتبار للسبب

قبل تمامه يوجب اهمال الظرفية وكذا يوجب اهمال الشرطية ايضا وقد دل النص عليها

في ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا وعلم من ذلك عدم استقامة جعل

المطلق سببا لاقتضائه جواز كون الكل سببا فلذا لم يتعرض له فتعين جعل البعض

سببا وهو ما سبق بالاداء واذا لم يمكن اعتبار بعض مقدار كالخمس وجوب لعدم

المرجح تعين الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل ترجيح

ولصحة الاداء عقيبه ومن يعتمد قيام السبب والجزء الاول اولى بالسببية لعدم المزاحم

ولما صار سببا افاد نفس الوجوب وصحة الاداء لا وجوبه فانه بالخطاب فيتراخى

الى زمان توجهه كالثمن والمهر يجبان بالعقد ويتأخر وجوب الاداء الى زمان المطالبة

والخطاب هنا متراخ لان صاحب الحق جعل له ولاية التاخير ما لم يتضيق الوقت والتاخير

بلا مطالبة ولهذا لو مات قبله لقي الله ولا شيء عليه ولو ثبت وجوب الاداء

في اول الوقت لكانت رخصة التاخير مقيدة بشرط ان لا يفوته كما في الصوم المطلق

واذا ضاق الوقت فات التخيير فتوجه اليه المطالبة فيجب عليه تعجيل الاداء

فثبت ان الحكم يتعلق بالجزء الاول من الوقت وجوبا موسعا وانه مخير في الاداء ما لم يتضيق الصلوة

خلافا للعراقيين من اصحابنا فانهم يقولون الوجوب لا يثبت في اول الوقت بل المودى

اما نفل او موقوف وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت استدلالا بما لو حاضت المرأة

في اخر الوقت فانه لا قضاء عليها اذا طهرت وكذا اذا جن فيه ولبعض الشافعية

فانهم ذهبوا الى ان الوجوب يختص باول الوقت ولو كان قضاء ولبعض المعتزلة

اخيهم

فانهم ذهبوا الى ان الصلوة تجب في اول الوقت ويباح له التاخير لكن عند بعضهم ببدل
وهو العزم على الاداء وعند شرذمة منهم بغير بدل وبه قال بعض الشافعية وان
الخطاب بالاداء لا يتعلق خلافا للشافعي رحمه الله لاختيار التاخير ساقط توجه المطالبة
المامور وكان منشأ هذا الخلاف انه لما لم يفصل بين الوجوب ووجوب الاداء في
العبادات البدنية لزمه القول بتوجه الخطاب في اول الوقت لوجود الوجوب
فيه وسقوط المطالبة على وجه الحتم وان كانت المطالبة بمعنى التصوق ظاهرا
وعندنا لما انفصل الوجوب عن وجوب الاداء كما في النائم والمغمى عليه اذا
مر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة وكصوم المريض والمسافر
والحائض والمرتد على ما سبق لم يلزم تعجيل الخطاب ولم يوجد اسباب المطالبة على وجه
التحتم فان اتصل اي ان اتصل الاداء بالجزء الاول بان شرع في الجزء
الاول بان شرع في الجزء الثاني تعين سببيته وهذا الجزء المتصل بالاداء متعين
للسببية لا الاول لكونه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب
ولان كون الوقت سببا عبارة عن اضافة شرفه وفضله ولهذا نهى عنها في بعض
الاوقات فجعل الوقت المشرف باتصال الاداء به اولى بالسببية من غيره وان لم يتصل
به ينتقل السببية الى الجزء الثاني وبعده لانه اما ان يجعل الاول سببا مع انفصاله
وعدم اتصال الاداء به او يجعل الجزء الثاني الذي يحتمل ان يتصل الاداء به سببا
او يجعل كلاهما سببا لا سبيل الى الاول لفوات اسباب الاولوية سببا بالنسبة الى
الجزء الاول ولانه لو تعين الجزء الاول للسببية يلزم ان يكون التاخير عنه تفويتا
كما اذا اخر عن الجزء الاخير ولا وجه لجعله عفوا ما بقي الوقت وان لا يجب
الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول ولا الى الجزء الاول معدوم والثاني موجود والمعدوم
لا يعارض الموجود فضلا عن الرجحان ولا الى الثالث لان فيه تخطى عن العلية
الجزء الثاني الصالح للسببية الى الكل بلا دليل بخلاف الجزء الاخير فان الانتقال عنه
الى الكل ضروري اي لا صالح ولانه غير مضبوط فانه لو صلى الظهر مثلا في يوم بعد جزئين
وفي يوم اخر بعد اربعة اجزاء يكون السبب تارة جزئين وطورا اربعة فيختلف السبب وهو
فاسد لانه يوجب اختلاف الاسباب تتابع اذ ثبوت الحكم بعلل شتى اكثر من ان يحصى على
انه

انه مستدرك الالزام فانه لو اتصل الاداء بالجزء الثاني في يوم وبالثالث في يوم كان السبب تارة
الجزء الثاني وتارة الجزء الثالث وايضا الجزء الاخير متعين للسببية تارة وطورا الكل
الاجزاء لا نفوات شان ما بين الاختلافين فان هذا الاختلاف مستلزم لان يكون
شيء تارة سببا وتارة بعض السبب بالنسبة الى مسبب واحد وذلك باطل لاقتضائه
في سببية الاول والا كان ضم الجزء الاخر اليه مستدركا بخلاف ما ذكرنا من اختلاف
الاسباب على اتحاد المسبب فيما ذكرنا من الجزء الاخير وكل الاجزاء ممنوع واذا
انتفى الاول والثالث تعين الثاني وهو نقل السببية الى الجزء الثاني الذي يمكن ان يتصل
الاداء فان اتصل الاداء به تعين والا ينتقل الى الثالث والرابع وهكذا الى
ان يتضيق الوقت عند زفر رحمه الله اي صار بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت فيتعين
السببية فيه وينقطع ما سواه قياسا على انقطاع خيار التاخير فانه ينقطع عند الضيق
ويتوجه اليه الخطاب اجماعا ولهذا يأثم بالتاخير عنه والى اخر جزء من اجزاء الوقت
اي التي تصلح للسببية عندنا لما ذكرنا ان المعدوم لا يزاحم الموجود وان كل جزء
صالح للسببية فيتعين السببية فيه ضرورة ان لا يبقى ما يحتمل بعده السببية من
اجزاء الوقت واما انقطاع خيار التاخير عند الضيق كيلا يفوت شرطه الوقت وطريقه
لا يوجب النقل الى الجزء الاخير ان قلتم بوجوب الاداء عليه في الجزء السابق
يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وان قلتم بعدمه يلزم عدم توجه الخطاب حتى
الضيق والثاني باطلان اجماعا لا نمنع الملازمة الاولى فان الجزء السابق
على الجزء الاخير سبب عام الا انه ليس بمتقرر على انا لا نمنع بطلان
اللازم ايضا فان الخطاب قد توجه مع انتفاء السبب الا ترى ان القضاء
يجب بما يجب به الاداء على المختار والذي يجب به الاداء هو الخطاب فيكون
وجوب القضاء بالخطاب مع انعدام السبب وقت القضاء وهذا يدل على انعدام الاجماع
على بطلان الثاني الاول واعلم ان المراد بالجزء الاخير هنا الاخير من الاجزاء التي يصلح
للسببية وهو الجزء الذي يقع بعده جزء يمكن الشروع فيه لا الجزء الاخير مطلقا اذ الجزء
الذي لا جزء بعده لا يحتمل السببية فضلا عن التعين والتقرر وذلك لانه انما
يصير سببا عند تمامه اذ لا اعتبار للسبب قبل تمامه على ما سبق وعند ذلك يخرج
الوقت و[illegible]

الوقت سببا لصيرورة الواجب في الذمة وفي قوله ضرورة ان لا شيء يحتمل نقلها
اليه اشارة الى ما ذكرنا فلهذا فسرنا اجزاء الوقت بما يصلح للسببية قوله
فيعتبر تعين السببية للجزء الاخير وتعين على الخلاف فيه المذكورة اي تعتبر حال
المكلف عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او ادرك الصبي او افاق المجنون فيه يلزمه
الصلوة ولو جن فيه لا يلزمه ولو سافر فيه قصر ولو اقام اتم ولو طهرت الحايض
فيه وايامها عشرة تلزمها الصلوة ولو حاضت فيه لا يلزمها خلافا لزفر رحمه الله
في جميعها فلا يعتبر الحكم عنده بما يعرض بعد الجزء الذي ضاق الوقت عنه قوله
ويعتبر صفة ذلك الجزء هذا ايضا تعين لسببية الجزء الاخير لان اعتبار صفته كمالا
ونقصانا وصحة وفسادا دون صفة ساير الاجزاء تعين السببية عليه فلهذا قالوا
ان كان ذلك الجزء صحيحا كما اذا شرع في الفجر قبل طلوع الشمس كان الواجب كاملا
لكمال سببه فيفسد بطلوعها لان الجزء الذي قبل الطلوع سبب صحيح كامل فيثبت
الوجوب بصفة الكمال وزمان الطلوع ناقص بسبب النهي الوارد فيه فيكون الاداء
فيه ناقصا وما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا ان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستانف
وقت الاحمرار لا يفسد بغروب الشمس لتحقق الوجوب بصفة النقصان قال عليه السلام
يجلس احدكم حتى اذا كانت الشمس بين قرني الشيطان قام فينقر اربعا لا
يذكر الله تعالى الا قليلا تلك صلوة المنافقين قالها ثلثا والحديث في شرح الطحاوي
وقد اداه كما وجب فلا يفسد وقيل في الفرق ان الطلوع بظهور حاجب الشمس
الشمس وبه يتحقق الكراهة والغروب باستتاره وبه تنتفي الكراهة فيكون
الاول مفسدا دون الثاني وفرق بوجه اخر وهو ان بالطلوع لا يدخل وقت فرض
فيكون منافيا للفرض فيفسده وبالغروب يدخل وقت فرض فلا يكون مفسدا
الا يرى ان الجمعة تفسد بخروج الوقت في خلالها لانه لم يدخل وقت فرض مثلها
او وقت فرض مطلقا على قول من يثبت وقتا مهملا بين الظهر والعصر قوله
ولا يلزم ما لو ابتدا العصر اشارة الى نقض يرد على الاصل المستفاد مما
ذكر وهو ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا فانه منقوض بما لو ابتدا العصر في اول
الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس وهو فيها فانه لا يفسد مع ان الواجب كامل

لكمال

20

لكمال سببه واجاب بان الشرع جعل له شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة
بل العزيمة شغل جميع الاوقات بالعبادة لان العبيد خلقوا للعبادة بالنص ولتواتر
النعم وسبوغها عليهم في جميع الازمان يجب عليهم الاشتغال في جميع الاوقات بالعبادة
شكرا للنعم المتواترة غير ان الاشتغال على هذا الوجه يمنع تعاطي المعاملات التي
يتعلق بها المعيشة فرخص لهم الشرع صرف بعض الاوقات الى حوائجهم
وجعل البعض محلا للاداء الواجب فمن شغل كل الوقت بالاداء بما يكون اجلا
بالعزيمة وبهذا اقيم كل الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل
كل الوقت بالاداء والا فيبنى على هذه العزيمة بدون ارتكاب مثل هذه الجريمة
وهي وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص متعذر وما تعذر دفعه يعد عفوا
على انه يثبت ضمنا لا قصدا في نوادر محمد رحمه الله من قام الى الخامسة في العصر
انه لا يعاد ويكون الركعتان تطوعا وانه كره التطوع بعد العصر لكونه عن غير قصد
فصار غير المؤدي في الوقت الكامل بخلاف حالة الابتداء لكونه فصلا عن غير قصد
فصار غير المؤدي في الوقت الكامل بخلاف حالة الابتداء فيكره لامكان الاحتراز
عنه بان يجاوز وقت الاشتغال فيه واستدل بعضهم بمسئلة مد العصر على ان
السبب ليس هو الجزء الذي قبل الشروع بل بعد الشروع كل جزء الى اخر الصلوة
سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل للاداء ويعين السببية على الجزء الاخر
ان وقع الشروع في اخر الوقت قوله وكذا لا يلزم اشارة الى نقض يرد على
اصل اخر مستفاد مما ذكر وهو ما وجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا فانه منقوض
بما اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ولم يؤد فانه لا يجوز قضاؤه في اليوم
الثاني في ذلك الوقت مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه فاجاب بان هذا اي
عدم جواز القضاء فيه لا يروى عن السلف قلنا ان يمنع ولئن سلمناه لكن
لا نسلم انه اذا صار دينا في الذمة كان الواجب ناقصا فان نقصان الواجب
هنا انما يتصور لنقصان سببه وهو الوقت ونقصانه ليس لذاته بل
لعارض وهو ان العبادة فيه تشبه العبادة للكفار لانهم في هذا الوقت
فاذا اشتغل بالاداء الذي يتم صيرورته دينا في الذمة اتصف الواجب بالنقصان لضعف

سببه فاما اذا لم يشتغل بالاداء فصار دينا في الذمة زال ذلك العارض
كما في مسئلتنا فيكون ذلك الوقت كاملا كسائر الاوقات فيجب الواجب في الذمة
فلا يتادي ناقصا وهذا الغروب بحمد الله في حق من صار اهلا في الجزء الاخير
ولم يود اما من كان اهلا في الوقت كله فلا حاجة في دفعه الي هذا التكلف بل
يعمل بالاصل وهو كون كل الوقت سببا فيكون الواجب كاملا لكمال سببه
فلا يودي ناقصا ويحتمل ان يكون مراده ان من ذكر مع النقصان انما جاز
عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة لان لهذا النقصان جابرا وهو
شرف الوقت فلذا احتمل واما اذا صار دينا لم يحتمل ذلك النقصان لعدم
الجبر والتوضيح لمسئلتنا مع عدم التعرض لهذا التعريف قوله ولا يلزم ما تلاها
يريد دفع نقض يرد علي ما صار المستفاد من السابق وهو ان الواجب اذا
انفصل عن سببه الناقص وصار دينا في الذمة يجب كاملا فانه منقوض بالو
تلاوة السجدة وقت الطلوع وسجد عند الزوال او اذا غابت الشمس فانه
يجوز وان انفصل عن سببه مع كونه ناقصا فاجاب بانا لا ندعي عود
كل واجب الي الكمال بعد انفصاله عن السبب الناقص بل ما يجب قربة مقصودة
اذ الكلام في صلوة العصر والسجدة عند التلاوة لم تجب قربة مقصودة
اي هذه الهيئة ليست مقصودة لذاتها ولهذا تادت بالركوع منابها في الصلوة
بل لاشتمالها علي التواضع المحقق لموافقة الابرار ومخالفة الفجار كما تلي عنه
ايات السجدة ولهذا لم يلزم بالنذر لان من شرطه ان يكون المنذور قربة
مقصودة فان قيل هذا ينافي ما ذكر في بحث الحدث انها قربة مقصودة قلت
لعل المراد بالقربة المقصودة هنا كل ما شرع ابتداء تقربا الي الله تعالى
لا تبعا لغيره من شرائط كمس المصحف ودخول المسجد وعند اختلاف التفسير
ينتفي المنافاة وقد يجاب بان النقض بالسجدة لا يتوجه اصلا ولا فعل السجدة
عند الزوال او الغروب ليس نقصا لانها ليست بموقتة فمعنى ان وقت اداها
في مثل ذلك الوقت او اكمل منه يكون اداء فيجوز كما لو اداها في ذلك الوقت
انتهى الله في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله واما ثانيا فلان البحث في الوا

الجواب م

المنصف

المصنف بالنقصان لضعف سببه وههنا الوقت وان كان ناقصا لكنه ليس بسبب
للسجدة بل سببها اما التلاوة او السماع ولا نقصان فيهما ذكر في شرح القدوري
نقلا عن عك يجب قراءة القران عند طلوع الشمس وعند الغروب وفيه بحث
قوله ولا يلزم ايضا اشارة الي دفع نقض يورد علي ما اجاب به عن سجدة التلاوة
وتقريره انه منقوض بما اذا شرع في النفل وقت الطلوع وافسده فانه يجوز قضاوه
وقت الزوال او الغروب مع انه قربة مقصودة فاجاب عنه اولا بالفرق بين الواجب
والنفل اوسع ولهذا يجوز قاعدا مع القدرة علي القيام وراكبا مع القدرة
علي النزول وكلامنا في الواجب وكم من شيء يحتمل في النفل دون الواجب وثانيا
بالفرق بين الواجب الاصلي والواجب الضروري فالنفل بعد الشروع واجب
ضرورة صون المودي عن البطلان فيتقدر بقدرها ولا يظهر اثر الوجوب
ضرورة فيما وراءها من تكامل اللازم لاجل الاداء ولاجل القضاء بخلاف
الواجب الاصلي وكلامنا فيه لا في الضروري والحاصل ان كلامنا في
الواجب وهذا ليس بواجب ولئن سلمنا انه واجب فكلامنا في الواجب
الاصلي وهذا واجب ضروري فلا يرد نقضا قوله ومن حكمه اي حكم
هذا النوع وهو ان يكون الوقت ظرفا بين لهذا النوع احكاما ثلثة احدها
ان فرضه لا يمنع صحة صلوة اخري وتعليل او فرض لان الوقت ظرف فلم يضيق
عن اخري والواجب اركان معلومة تودي بمنافع هي حقه وبعد الوجوب
بقيت المنافع علي حقه ايضا فكان له ان يصرفها الي غير الواجب كما اذا استاجر
خياطا ليخيط له ثوبا في هذا اليوم فانه يجب عليه خياطته ولا يتعذر عليه
خياطة ثوب اخر له او لاخر لان منافعه بقيت علي حاله بعدما استحق عليه خياطته
بالاجارة ولعل ذكر الوقت للاستعجال والا لم يصلح للتمثيل لانه يصير حينئذ
اجيرا وحدا انما تعرض لحديث المنافع لان مجرد كون الوقت ظرفا لا يكفي
في اثبات المطلوب لانه لو لم يبق المنافع علي حاله وجب صرفها الي فرض الوقت
ولم يجز له اداء صلوة اخري وان فضل الوقت كما اذا كان الخياط المذكور
اجيرا خاصا يتعذر علي خياطة ثوب لاخر وان فضل الوقت لان المنافع حق المستاجر

النفل صح

وثانيها ان لا يتعين بتعيينه قولا بان قال عينت هذا الجزء ولم يؤد لم يتعين
ويجوز الاداء بعده لان التعيين من ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء
الى جزء وذلك لا يتم الا بعد الاداء كالحانث في اليمين يخير بين الطعام والكسوة
والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير لا يتعين ما لم يكفر به وهذا لان ولاية
التعيين قصدا تنزع الى الشركة في وضع المشروعات اي نصبها وتدعو الى ما نوى فلان
بن ابي فلان في التشبيه اي ذهب وذلك لان الشارع لم يجعل للتعيين سببا بل حين
وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط والمعنى ان المفوض اليه ليس
اختيارا مطلقا كما هو يدل ماله فيه رفق وان الاختيار المطلق الذي لم يشرع رفقا
انما هو لله تعالى فلو قلنا يتعين بقوله فربما لا يتيسر له الاداء في جزء
عينه فيصير لانه يفوت الاداء معصية فلذلك لم يجعل له ذلك بل الاختيار
فاما التعيين في حق الاداء فيتضمن الرفق لانه يختار الاداء في جزء يتيسر عليه
الاداء ظاهرا وثالثها ان تعيين النية شرط بان ينوي فرض الظهر
مثلا او فرض الوقت وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض شرط
عند آخرين وهو الاصح وهذا لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق
الاسم وانما يتعين بذكر الوصف ولما لزمه التعيين لا يسقط بعارض ضيق الوقت
لان التوسع اوجب التعيين ولا يسقط بتقصيره الا ترى انه لا يسقط
بانه نام او اغمي عليه او نسي حتى ضاق الوقت فلان لا يسقط بتقصيره اولى
فوائد واما النوع الثاني اي من الواجب المقيد بالوقت ما جعل سببا لا ظرفا له
نحو صوم رمضان وهذا لان الاضافة تميز المضاف وتعرفه وذا يحصل بان
يضاف الى اخص الاشياء واخص الاشياء به السبب لثبوته به وتعدده
بتعدده وتكرره بتكرره كالصلوة مع الوقت ولان الاضافة تعد الاختصاص
وكماله في اضافة المسبب الى السبب فيعرف مطلق الاختصاص الدوما
يدل على سببية الشهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه رتب ايجاب الصوم على
شهود الشهر وترتيب الحكم على الوصف ايذان بكونه علة وهذا باتفاق علمائنا
عدا ان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى ان مطلق شهود الشهر حتى اسوة

الامام

الايام والليالي في ذلك نظرا الى ظاهر النص والى ان الاضافة الى الشهر وهو اسم
للمجموع لكن جعل الجزء الاول سببا لئلا يلزم التقدم على السبب وذهب
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي والجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه وتبعه في ذلك شمس الائمة فخر الاسلام وصدر الاسلام وصاحب
الهداية رحمهم الله وقال في التقويم لعمري ان الشهر سبب الوجوب الا ان
الدليل قد قام لنا ما جاء النبي عم الا كل ليالي الشهر كلها وبان لا يجوز فيها صوم وان
المراد بالشهر ايامه فلا يتوجه ما قيل السبب اما الشهر كله فيلزم عدم جواز
الصوم في الشهر وعدم مقارنته الوقت او جزء منه فلا يكون الاضافة دليل
السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف
اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع لانا نقول ان اريد بالجزء الجزء الذي في القسمة
غير جائز لجواز ان يراد ان ايامه سبب كما اختاره القاضي واكثر المتاخرين
نظرا الى ان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء والليل لا يصلح للاداء
وان اريد بالجزء مطلق البعض يختار الشق الثاني ونقول المراد بالشهر ايامه على
ما حققه صاحب التقويم فيه ونقلناه آنفا فيكون الاضافة الى الشهر اضافة الى الايام
وعلى هذا قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع كيف وقد اضيف الى الجزء صريحا
في قوله عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فان قلت السوال
باق لان السبب حينئذ هو الجزء الاول من ايام الشهر او من اليوم على القولين والاضافة
اليه غير مسموع قلت المراد ان السبب اما الشهر او اليوم نظرا الى الاصل
اذ الدليل يدل عليه لكن ذهبوا الى جعل الجزء الاول سببا ضرورة ان لا يلزم
التقدم على السبب حتى لو زال ذلك بان صار ذا جعل الكل سببا ومصداق
ذلك انهم جعلوا الجزء الاول المتصل بالشروع في الصلوة او الجزء الاخير سببا
مع ان الاضافة اليه غير مسموع اذ الفجر مثلا ليس عبارة عن ذلك الجزء
فلولا ان مرادهم ما ذكرت لم يستقم استدلالهم بالاضافة وقد استدلوا
باجمعهم بذلك على سببية الوقت في باب بيان اسباب الشرائع وسنعود
الى هذا البحث في باب بيان اسباب الشرائع بكلام مبسوط ان شاء الله تعالى

قوله ومعيارا لا ظرفا لتعذر المعيار لتقدره به اي لتقدر الصوم بالوقت وهذا لان الصوم امساك ممتد ويعلم مقداره بالوقت ويطول بطوله وينقص بنقصه ولا يسع فيه صوم غير صوم الوقت كالمكيال الحسي فيكون معيارا ولما لم يكن محلا لغير صوم الوقت تعين ذلك واستغني عن التعيين فتأدى بنية مطلق الصوم خلافا للشافعي رحمه الله في نية صفة الصوم لتعينه بوصفه الخاص عن غيره وقد حصل ذلك والى هذا اشار بقوله فيصاب بالمطلق بلا نية وإذا نوى صوما نفلا او فرضا آخر وقع عن فرض الوقت خلافا للشافعي رحمه الله لانه نوى صوما متصفا بوصف آخر غير مشروع فيه فيلغو نية الوصف كما يلغوا في الليل اصلا النية وكما يلغوا نية الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه فبقي نية مطلق الصوم لانه مشروع وبطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل فيقع عن الفرض كما لو اطلق النية ابتداء والى هذا اشار بقوله ومع الخطاء في الوصف وهذا كالمتوحد في الدار فكما ان المتوحد في المكان يصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف حتى لو كان فيه زيد الاسود مثلا فناداه يا انسان او يا رجل او يا زيد يا ابيض او الانسان الاحمر او الرجل الابيض فانه يجيب بهذا ويملك فكذلك المتوحد في الزمان كصوم رمضان ينال بهذين الطريقين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ما ذكره في الاضافة مطلق بلا نية ومع الخطاء في الوصف حكم الصحيح المقيم بلا خلاف بين علمائنا واختلفوا في المسافر فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حكمه حكم المقيم لان الوجوب لم يسقط عنه لانعقاد السبب في حقه ولهذا لو صام يقع عن فرض الوقت الا ان الشرع رخص له الفطر لدفع المشقة عنه فاذا ترك الترخص وصام صار كالمقيم فيلغوا نيته للتطوع او لواجب اخر وعن ابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه غير مطالب بالاداء فيه لان له التأخير الى ادراك عدة من ايام اخر ولهذا لو مات قبل ادراك عدة ادراكها لا يجب عليه قضاء في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثاني ان المرخص وهو السفر قائم وصرف الامساك الى واجب آخر لا ينفي الترخص بل فيه اعتبار ما يرجع الى دينه من اداء الكفارات والمنذورات المطلقة او قضاء دينه قضاء رمضان والمنذورات الموقتة بوقت معين وانها اهم عنده من صوم الوقت بدليل انه لو مات قبل ادراك العدة يؤاخذ بها دون صوم الوقت اولى مما يرجع الى بدنه من الفطر اذ لا يخفى ان دفع مضرة

العذاب

العذاب وان كان آجلا اكثر نفعا واقوى جدوى من دفع مضرة المشقة البدنية وان كان عاجلا فيثبت له الترخص باداء واجب آخر كما ثبت له الترخص بالفطر وعلى هذا الطريق اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت لانه لا يكون مترخصا بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الاول وقع عن النفل وعن ابي حنيفة رحمه الله فيه روايتان روى الحسن عنه انه يقع عن النفل وروى ابن سماعة انه يقع عن فرض الوقت وهو الاصح فان قيل الطريق الثاني يدل على انه يقع عن النفل لكونه ارفق من الفطر لان نفع الثواب اعظم من نفع صوم البدن فيكون بنية النفل مترخصا بالصرف الى الاهم فينبغي ان يصح بنية النفل بناء على اطلاق قوله ما يرجع الى دينه قلنا بنية النفل يصير معرضا عن الفرض باركانه اذ لو كان مقصوده الرفق بالثواب لما اعرض عن الفرض لانه اهم من النفل اذ الثواب فيه اكثر ويلزمه القضاء اذا احرم والعقوبات اذا تركه بعد ادراك العدة وثواب النفل اقل ولا يلزمه القضاء ولا العقاب اذا امتنع عنه مع المساواة في مقاساة الم الجوع فلا يمكن جعله مترخصا دلالة ولما صار تاركا للرخصة التحق بالمقيم ولذلك يحمل قوله ما يرجع الى دينه على اداء الواجب كما مر ثم وبعد الاداء لو وقع في مقابلة القضاء هذا اذا عين اما اذا اطلق فالاصح انه يقع عن فرض الوقت لان الترخص في ترك العزيمة بهذه النية لم يتحقق لانه انما يتحقق بنية واجب اخر او بنية النفل على رواية وكلاهما منتفيان عن الاطلاق ويحتمل النفل ايضا لكن يرجح صوم الوقت اما لكونه احق لانه اهم او لانه عزيمة او لانه بترك الترخص التحق بالمقيم واطلاقه ينصرف الى صوم الوقت بخلاف المريض فان صومه يقع عن رمضان وان نوى النفل او واجبا آخر لان المرخص في حقه العجز عن الصوم فاذا صام فقد فات المرخص في حقه فالتحق بالصحيح بخلاف المسافر فان المرخص في حقه العجز مقدر باعتبار سبب ظاهر اقيم مقام عذر باطن وهو السفر فاذا صام لم يفت ما هو سبب الرخصة فله ان يترخص ولما ثبت له الترخص لحاجته الدنيوية فلان يثبت لحاجته الدينية اولى لما ذكرنا وقوله في الصحيح احتراز عن قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله ان صومه يقع عما نوى كالمسافر فان قلت لما نال الرخصة يتعلق بنفس السفر ولم يتعلق بنفس المرض مع اطلاق النص فيهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وايضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على

عن الفرض بدل

عليه ما حد الاشتقاق ثم اين وقع الفرق بين مرض ومرض قلت لو تعلقت
الرخصة بمطلق المرض عمت الجميع ولزم تعطيل النص الموجب لصوم رمضان
وذلك لان الانسان لا يخلو عن قليل مرض عادة الا ترى انك اذا افتشت
عن احوال فرد فرد وجدته شاكيا عن مرض بل عن امراض بخلاف السفر
فكم من انسان لم يتفق له سفر مدة حياته ولان المرخص هنا هو المشقة
والحرج ومن الامراض ما لا يشق فيه الصوم فيما العدم بين ستها را او نحو ذلك بل
قد يكون الكف اخف عليه لنفور الطبع عن الطعام في بعض الامراض فلم
يجعل مطلق المرض مرخصا كالنوم لم يجعل حدثا على الاطلاق بل الذي يدل
على استرخاء لا يعرى عن خروج شيء عادة بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال
ولا تعلق بالاجماع على ان المرض القليل ليس بمرخص لعدم اعتداد قول المخالف
فيه على انا لا نسلم ان متعلق الرخصة مطلق السفر فان السفر في اللغة قطع المسافة
كذا في الصحاح وليس بمرخص بل المرخص قصد مسيرة ثلاثة ايام سيرا
مخصوصا والمعنى فيه ما ذكرنا من لزوم عموم الرخصة الجميع اذ الانسان قلما يخلو
في ساعات نهاره عن قطع مسافة اذ لا بد له من السير الى المسجد كل يوم
خمس مرات وللمخالي وغير ذلك واذا عرفت ان مطلق المرض ليس مرخصا
فاعلم ان من المرض ما يضره الصوم ورخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض
وان لم يعجز عن الصوم وهو كالمسافر في ان صومه يقع عما نوى ومنه ما لا يضره الصوم
ورخصته متعلقة بحقيقة العجز اي لو صام لهلك غالبا بان آل مرضه الى ضعف
لا يطيق الصوم فيهلك وصومه يقع عن رمضان اي صوم نواه على خلاف حكم
المسافر اليه اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط بقوله فاما المريض
اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع عن رمضان لان اباحة الفطر عند العجز عن اداء
الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر وذكر الكرخي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء عند ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو
او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدل
على ما ذكرنا من تنويع المرض وتعلق الرخصة في احد النوعين بحقيقة العجز

السفر صح

هو

وفي الفصل

ونحوهم بخوف الازدياد وان في هذا النوع لا فرق في الجواب بين المريض والمسافر في
عند ابي حنيفة رحمه الله رواية واحدة وانما الفرق بين المسافر والنوع الذي هو الذي
يضره الصوم ولا يقدر عليه لافضائه الى الهلاك غالبا وتعليلهم بان المرخص
هو العجز مناد بان مرادهم الفرق بين المسافر وهذا النوع فلا يرد ما اورده
بعض المحققين لان المرخص المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر معه على الصوم
ولا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة لا انه يرد ان المراد لو كان
المرض الذي تتعلق رخصته بالعجز لم يبق فائدة في التقييد بالصحيح لما علم من تأويل
المبسوط ان مراد الكرخي المساواة بين المسافر والمريض الذي رخصته متعلقة
بخوف الازدياد لا بالعجز ولذلك اطلق شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله ولم يقيده
بالصحيح وهي واما المريض اذا صام كان صومه عن رمضان وان نوى واجبا آخر
او النفل ويمكن ان يجاب بانهم انما قيدوه بذلك نظرا الى اطلاق جواب الكرخي
بالمساواة من غير فصل بين مرض ومرض وتأويل غيرهم لا يصير حجة عليهم وانما
اطلق الامام السرخسي رحمه الله بناء على تأويله وقيد في مبسوطه نظرا الى اطلاق
جواب الكرخي رحمه الله   وقال زفر رحمه الله اذا امسك الصحيح المقيم في نهار
رمضان ولم يخطر بباله النية يكون امساكه صوما واقعا عن رمضان خلافا عن رمضان
خلافا لعلمائنا الثلاثة لان تعين اليوم له اغنى عن تعيين اصل النية كما اغنى عن تعيين الوصف
وهذا لانه لما لم يشرع في هذا اليوم غير هذا الصوم يكون الامساك الواقع فيه مستحق
الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزمه وانما قيد بالصحيح المقيم لعدم الخلاف
في المريض والمسافر حيث يشترط النية من الليل فيما عنده كالخياطة المستحقة في يوم
بعينه يستغنى عن تعيين لو خاطه بقصد التبرع او لم يخطر بباله لا حاجة الى ان يقع عنها
وانما قال في يوم بعينه كما قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وكالاجير الوحد في
الحكم في الاجير المشترك ايضا لذلك لانه ليس هنا اذ المستحق في الوحد المنافع
فلا يمكنه صرفها الى غير المستأجر كما لا يكون هنا صرف المنافع الى اداء صوم آخر بخلاف
الاجير المشترك فان المستحق فيه هو الوصف الذي يحدث في الثوب فهذا سواء
حصل بفعله او بفعل غيره لا المنافع ولكن عمله التزكية لما استحق عليه جزاء النقصان فاذا وهب

النصاب من الفقير بعد الحول كان مؤديا للزكوة وان لم ينو وتاويله ان يكون
الفقير مديونا او وهبه متفرقا او يكون الكلام الزاميا والا فايفاء النصاب الى
الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده فكيف بالهبة وبدون النية   لكن المسجوع يشرع
في الجواب عن الجواب عن قوله رحمه الله لانا نقول ان المتحقق مطلق الامساك فيصرف
مطلقه اليه فان الامساك قد يكون حمية وقد يكون عادة وشيء منهما ليس بمستحق اجماعا
بل الامساك المقيد بوصف كونه عبادة ولا تحقق لها الا بالنية فشرطنا مطلق
النية تحصيلا للواجب بصورته ومعناه لانه ما لم يوجد الواجب بصورته ومعناه
لا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له المحل وفعل الخياطة بصورته ومعناه بدون
النية وكذا فيما وهب كل النصاب من الفقير تم الواجب بصورته ومعناه وهو ايصال
الواجب الى الفقير ابتغاء لمرضاته تع كذا في الفوائد وجاز مجاز الهبة عن الصدقة
استحسانا بقرينة الصرف الى الفقير فان الغرض منه يكون الثواب عادة دون
العوض من المصروف اليه وهذا معنى الصدقة ولذا لا يملك الرجوع كما ان الصدقة
على الغني صارت مجازا عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع لان الغرض العوض من المصروف
اليه ظاهرا لا الثواب والعبرة للمعاني   واستدل ذهب الشافعي رحمه الله الى ان
صوم رمضان عن الصحيح المقيم لا يصاب بمطلق الاسم ولا مع الخطاء في الوصف بل
لا بد من تعيين وصف كونه فرض رمضان قياسا على الاصل فان اصل النية انما
شرط لتصير الامساك عبادة وقربة باختياره فكذلك شرط فيه التعيين في الوصف
ليتحقق معنى العبادة في اصله ووصفه او نقول الصوم متنوع في اوصافه فرضا
ونفلا فيشترط فيه النية لتعيين الغرض كما ان اصل الامساك لما كان متنوعا عادة
وعبادة شرط فيه النية ليتعين عبادة فان قيل تعين المحل لقبول شروع [illegible]
دون غيره اغنى عن تعيين الوصف قلنا تعين المحل انما يفيد التعيين لو وقع
عن اختيار ولا اختيار في وصف كونه فرضا عبادة لكونه مامورا به تحصيلا باختياره زيادة
ثواب وتركه عقاب ولا تحقق للعبادة بدون الاختيار وهذا اي قياس الوصف على الاصل
فاسد لوجود الفارق لان الامساك متنوع باصله عادة وعبادة وحمية فيحتاج الى النية
لتعيين احد الانواع وهو العبادة وبعد صيرورته عبادة باقتران النية غير متنوع

لوصفه

لوصفه لان هذا الزمان لا يحتمل غير صوم رمضان في حق الصحيح المقيم
لعدم شرعية غيره فيه فيكون متعينا بوصفه فلا يحتاج الى النية لتعينه
[illegible] يصاب بالاطلاق لان غيره لا يزاحمه واما مع الخطاء في الوصف
فلان الوصف لغي لعدم احتمال المحل اياه والنية تعلقت بالمحتمل وبالغير فلغت نية
الوصف وبقيت نية مطلق الصوم او بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل
فيصاب به كما اذا كان في البيت زيد الطويل وحده فقيل يا انسان او يا ايها
الرجل القصير يتعين هو لبطلان [illegible] واما ان نية النفل اعراض عن الفرض
للتنافي بينهما فكيف يحصل فجعله فرضا مع اعراضه عنه فمدفوع بان الاعراض لثبوت
المنافي في ضمن نية النفل وقد بطلت وبطلان المتضمن يوجب بطلان المتضمن ولما
دفع قياسه شرع في فساده اراد ان يبين انه من اي قسم من اقسام الدفع فقال وهذا منا
قول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف حيث
التزمنا موجب علته وهو وجوب تعيين الوصف لكنا جعلنا الاطلاق
تعيينا عند تعين المحل لان الاطلاق في المتعين تعيين كما ذكرناه قوله
وبفساد المنافي اذا نوى الصوم من النهار قبل انتصافه في رمضان لم يجزه عندنا وعند
الشافعي رحمه الله لم يجزه وقوله بفساد المنافي عطف على قوله بتعيين الاصل اي
استدل الشافعي رحمه الله بفساد المنافي على فساد الباقي لعدم التجزي في المنافي وهذا لانا
اجمعنا على ان اصل النية شرط وان خالفنا فيه زفر رحمه الله في من اوله الى اخره
لان دليل اشتراطها وهو صيرورته عبادة لا يفرق بين جزء وجزء فيكون شرطا
للجزء الاول ايضا فاذا خلا عنه بطل ذلك الجزء لعدم الشرط فيبطل الباقي لعدم التجزي
صحة وفسادا ولئن عارض المفسد دليل الجواز لكن يرجح المفسد في باب العبادات
احوط او نقول الصحة من باب الوجود فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد
وانما جوزنا النفل لانه غير متجزء شرعا فيجعل صائما حين نوى واداوه متوقف
الى نشاطه ان هناك لو رجحنا المفسد فاته الاداء لا الى خلف وههنا يفوته
الى خلف ولا يرد ما اذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية في الابتداء لانا نثبته
حكما الحق الاداء ما لم يطرأ عليه ما يبطله من العزم على الترك امتثالا لها الاشتغال
بالمفطرات في الليالي

فلا ينافي النية المتقدمة بالاجماع ولان شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل
للصوم اصلا فكيف ينافيها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحال الشروع
او تعسره واما النية المتاخرة فلا يحتمل التقديم على الامساكات الماضية لان تقدير الشيء
انما يعتبر تقديرا ان لو تصور تحقيقا كالنية في اول الصلوة حقيقة فيه يحتاج الموجود
في خلالها لم يعتبر متقدما الا ترى انه لو نوى بعد الزوال لا يصح لو صح لزم صوم
النهار بالمتقدم دون المتاخر **قوله** لكن العزم شروع في دليل علمائنا
حيث الحقوا النية المتاخرة بالمتقدم وحاصله ان اشتراط العزم الذي اتفقنا
عليه لا بد ان يكون على وجه لا يودي الى فوات المشروط ولذا لم يجعل اقترانه
بجميع الاجزاء شرطا ولا بالجزء الاول للتعذر او للتعسر فاتفقنا على
جواز التقديم دفعا للحرج ومن الحرج ما لا يندفع الا بالتاخير في حق بعض الصائمين
كما سيجيء فوجب المصير الى تجويز التاخير قياسا على التقديم ولا نقول الا د آخر
لا يعلى الحاصل الى التقديم يعم الجميع والى التاخير يخص البعض وبناء الاحكام
على ما يعم وغلبة الا على ما شذ وندر فيتعذر الالحاق لانا نقول انما الحقناه به باعتبار
اصل الحاجة لا باعتبار قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه والحاجة الى التاخير
ليست في نفسها في حيز الندرة لدخول الاعذار تحت حد الكثرة وان كانت قليلة
بالنسبة الى حاجة التقديم ولعود الدليل على محاذاة الكتاب لان العزم عند
الاداء اي اشتراط اقتران النية بالاداء جميعه ساقط اجماعا فانه لو اغمي عليه بعد
الشروع صح صومه وكذا عند الابتداء فانه لو قدم النية تادى صومه وان غفل عنه
عند الشروع وذلك لدفع الحرج ثم لا يندفع هذا الحرج بتجويز التقديم في جنس
الصائمين لان فيهم نحو ما يفيق بعد الصبح او كافر اسلم فيه او صبيا ادرك فيه
او مسافرا اقام او مغمى عليه يفيق بعده وفي يوم الشك ضرورة لا يمكن دفعها
الا بتاخير النية لانه ممنوع من نية فرض الوقت قبل ان يتبين بانفاق الساولية
في لو نواه ليلة الشك ثم بان انه من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي رحمه الله ويكره عندنا
ونية النفل لغو عنده كما مر حتى لا يتادى به الفرض عنده فظهر ان الحرج لم يندفع
في حق البعض بجواز التقديم فالحقنا به جواز التاخير لدفع ذلك الحرج لاستوائهما

في طريق

في طريق الرخصة بل جواز التاخير اولى لانه لما جاز الاداء بنية متقدمة مع انها لم تقارن
ركن العبادة لا حالة الابتداء ولا حالة البقاء فلان يجوز بنية متاخرة وانها مقترنة
بالركن اولى والجواب عن قوله بطل الجزء الاول فيبطل الباقي انه لا يبطل بل يتوقف
لانه يحتمل ان يصير صوما لان النية بصدد الوجود اذ الظاهر من حال المسلم عند عدم
العزم ابتداء للنسيان او غيره ان يتمسك بتلافيه وما هو بصدد الوجود اذا وجد
يعتبر موجودا من اوله تقديرا كما ان العزم المنقضي اعتبر باقيا تقديرا وهذا لان
الامساكات من حيث انه صوم شيء واحد فجعل اقتران العزم ببعضها اقترانا بكلها
سيما اذا اقترن باكثرها والعزم التقديري كاف في الجزء الاول فقصور معنى العبادة
فيه اذ الامساك اول النهار عادي عار عن مخالفة الهوى غالبا وهذا الجواب عن قوله
النية المتاخرة لا تحتمل التقديم لانا ما جعلناها متقدمة بل جعلناها النية المقترنة
باكثر الاجزاء مقترنة بجميعها تقديرا واشتراط الاكثر لتصير الكل من وجه حلفاء الكل
من كل وجه وانما لم يعتبر هذا في الصلوة لما ان لها اركانا مختلفة فلم يتوقف
فعل الركن الاول على ما يوجد في ركن اخر واما صوم القضاء فانما لم يجوز بالمتاخر لان
التوقف انما يكون على الموضوع لا على المحتمل وفي غير رمضان موجب الوقت وموضوعه
النفل والقضاء محتمل فلا يتوقف عليه بل يتوقف على النفل ويعد عليه **قوله**
والترجيح بالاصل اي بالكثرة اولى من الترجيح بالوصف اي بالفساد وذلك لان الكثرة
وان كانت من الاوصاف لكن لما كانت باعتبار ذاتها راجحة على القلة بخلاف
الفساد فان رجحانه على الصحيح ليس باعتبار ذاته بل باعتبار العبادة اذ
الامر في المعاملات على العكس جعل الترجيح بالكثرة ترجيحا بالاصل والذات
او نقول الترجيح بالكثرة يرجع الى الذات لانه في الحقيقة يرجع الى الامساكات
الكثيرة وهي اجزاء الصوم بخلاف الفساد فان ترجيحه يرجع الى الحال لانه باعتبار
العبادة وهو وصف لعرض الذات والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
لما سيأتي في موضعه فكذا الترجيح الراجع الى الذات اولى من الترجيح الراجع الى
الحال لان الاول بالاضافة الى الثاني ترجيح بالذات ومن هذا الجنس ان
من جنس ما صار متعينا له الصوم المنذور في وقت بعينه مثل ان نذر صوم يوم الجمعة

اشار الي رجحان الترجيح على الترجيح في الشافعي في الترجيح

الوقف

سادسٌ بمطلق النية وبنية النفل ولو نوى واجبا آخر يقع عما نوى وهذا هو الاصل في غير رمضان النفل حقا للعباد ليتمكنوا من التقرب الى الله تعالى بالنوافل فاذا انذر النفل مشروع الوقت وهو النفل واجبا بنذره ولم يبق محلا للنفل لان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد فصار واجبا مضافا اي بالنظر الى انه كان نفلا فيصاب بالاطلاق وبنية النفل لا مطلقا لا حتماله صوم القضاء والكفارة لان تلك الايام كما انها محل للنوافل حقا للعباد محل للقضاء والكفارة ايضا حقا لله تعالى وتعين بتعيينه ابطال محلية حق له وهو النفل لا في ابطال محلية حق عليه وهو الواجب الاخر وانما اورده في هذا القسم مع ان الوقت ليس بسبب لكون الوقت معيارا او متعينا له كرمضان لصومه ولعله انما فصله لذلك قوله والنوع الثالث المشكل الاشكال في وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث ان اشهر الحج لا يفضل عن ادائه فلا يسع في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه الظرف لان وقته اشهر الحج من سني عمره فاذا اداه في سنة فقد فضلت اشهر الحج من سائر سني عمره عن ادائه مع ان الكل محل لادائه ولان الحج عبارة عن اركان معلومة لا تستغرق الا دائرة جميع الوقت كالصلوة وقوله ولان الواجب دليل اخر على اشكاله وهو ان الحج في عمره مرة واحدة والله تعالى ما عين السنة الاولى لادائه حتى يكون الوقت متضيقا ولا نعلم نفسا بالعيش سنين حتى يكون متوسعا فسميناه مشكلا ان مات فهو متضيق وان عاش فهو متوسع كذا في التقويم لا لانه موسع ان ادركه وفات الحج لا يستقيم على قول ابي يوسف رحمه الله عنده يأثم بالتأخير وحكم الموسع ليس كذلك لا بالقول الاتي له في الوقت الاخر موجود عنده لا قضاء فاستعمال اطلاق الموسع على مذهبه وارتفاع الاثم اذا اداه في الوقت الاخر يؤيد ذلك وفي قوله كوقت الحج تسامح لانه ان اراد بالمشكل الموقت فالمشكل بالوقت عند شديد وان اراد الوقت فالمورد هو الموقت لا الوقت قال الامام فخر الاسلام رحمه الله واما النوع الرابع من الموقت فهو المشكل منه وهو الحج رحمه الله ولعل المصنف انما ارتكب ذلك للتنبيه على ان الوقت منشأ للاشكال ومن حكم هذا النوع او الحج صحة ادائه في العمر متى اتفق حتى لو ادركه العام الثاني واداه كان مؤديا

لا قاضيا

لا قاضيا وان لم يدركه وفات الحج يأثم بتفويته وهذا بالاتفاق واختلف في جواز التأخير فعند محمد رحمه الله يجب موسعا فيسعه التأخير عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في عمره ولا يأثم بالتأخير الا اذا لم يؤده في عمره فحينئذ يأثم وعند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا فلا يسعه التأخير بل يتعين عليه الاداء في العام الاول احتياطا وقد مرت الدلائل من الجانبين فان قيل ما ذكر يدل على انه مضيق عند ابي يوسف رحمه الله موسع عند محمد رحمه الله وقد صرح الائمة بذلك ايضا فاي اشكال على القولين قيل وقته يشبه المعيار والظرف عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف رحمه الله للاحتياط والظرفية عند محمد رحمه الله وهذا القدر يكفي لئلا يكون مشكلا عندهما لان الرجحان ينفي الاشكال ويمكن ان يقال بوصف الحج وهو انه مضيق ان مات موسع ان عاش على القولين وذلك غير معلوم فيكون مشكلا عندهما ومرادهم بقولهم مضيق عند ابي يوسف رحمه الله موسع عند محمد رحمه الله اي في حق الاثم وعدمه لا مطلقا يؤيده قولهم وظهر ذلك في حق المأثم لا غير قالوا الثمرة في قول محمد رحمه الله على الوجه المذكور في عامة الكتب مشكل لان العامة مصورة لا يمكن سائرها لامر عليها فلا يتيسس الحج للمفتي الا في جواب من يسأل قد وجب علي حج واريد ان اؤخر فهل يحل لي التأخير الى العام الثاني ام لا على قول محمد رحمه الله فالصحيح في قوله ما ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت وفي اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدلائل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة وظهر ذلك اي تعين العام الاول او الخلاف اي اثر ذلك يظهر في حق المأثم لا غير لان تعينه انما يثبت بعارض فوق الفوت لا انه امر اصلي فظهر اثره في ترتب الاثم لا في نفي شرعية النفل كالصلوة اذا ضاق الوقت لم يسع له

صار التاخير الناس قبل ذلك حتى يأثم بالتاخير ومع ذلك يجوز له النفل لان تعيينه
عند الضيق لعارض ضيق الوقت بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي
ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في حق الكل وعدم جواز النفل جميعا واتفاق
لا غير مع انه يظهر في حرمة التاخير ايضا الا الاثم ينبني عليه فيما في اليوم واحد
او النقص غير حقيقي والمراد انه لا يظهر في نفي التنفل وقوله عندنا اشارة
الي خلاف الشافعي رحمه الله فان عنده يلغو نية النفل ويقع عن الفرض كما
قلنا في الصوم وذلك لان الحج لا يتادى الا بتحمل المكاره والمصاعب والمشاق
والمتاعب فمن نوى النفل بعد تحمل هذه المشقات ولا اعراض عن الفرض مع انه
ثوابه اعظم وعقاب تركه اعظم من باب السفه والسفيه عنده محجور عليه
فلغت نية النفل وبقي مطلق النية لان الصفة في هذه العبادة ينفصل عن الاصل
فاصل الاحرام لا يفوت بفوات صفة الصحة حتى يبقى فاسد الحج ومطلق النية يتادى [عندهم]
حجة الاسلام بالاجماع بخلاف الصوم فان الصفة لا ينفصل عن الاصل ولا يفوت
اصل الصوم بفوات الصحة فما لغا نية النفل يلغو مطلق النية ولئن سلمنا
بطلان اصل النية في الحج فهو قد يتادى بدونها كالمغمى عليه يحرم عنه رفقاؤه فيصير [هو]
محرما بخلاف الصوم ولا يلغو في الحج وعنده يلغو نية النفل في الصوم ولا يقع عن [الفرض]
والنفل وفي الحج يلغو نية النفل ويقع عن الفرض فما الفرق بين الفرق بعين وجواب [الشافعي]
رحمه الله ان في اثبات الحجر على الوجه الذي ذكرنا اسقاط احسانه وجعله مجبورا [اجيب]
وهو ينافي اداء العبادة فيعود بالامر على موضوعه بالنقض والمحجر عليه
وصرفه دلالة الامر لعهد الرفقة فقامت نيتهم مقام نيته وهذا القدر من [الاختيار]
كاف فيما هو شرط العبادة لجريان النيابة في الشروط وجوازه حوله عما يعود
صحة النفل بدل على تعدد المشروع وذا اوجب اشتراط التعيين وجواز عند [الاطلاق]
شرع بعدم اشتراطه فاجاب بان جوازه عند الاطلاق لا باعتبار سقوط [اشتراط]
التعيين بل لوجود التعيين دلالة حتى في المودي وهو ان الظاهر [من حال العاقل]
ان يتحمل تلك المشاق العظيمة لاداء حجة النفل وعليه حجة الاسلام والعرف
يشهد بذلك وكفى به شاهدا فحصل التعيين دلالة لكن انما يعمل بها اذا لم

يصرح

لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد اتى بالصريح والصريح يفوق الدلالة وهذا 28
كمن اشترى شيئا بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد لدلالة تعيين في المودي على صيغة [اسم]
الفاعل وهو بشر اصابه فان صرح باشتراط نقد اخر عند الشراء سقط اعتبار تلك [سقط]
الدلالة بخلاف شهر رمضان لان دلالة التعيين لم يبق في المودي على صيغة اسم المفعول
لان صوم لما نسخ سائر الصيامات فيه صار متعينا لشرعيته وعدم شرعية
غيره فيه لا لمعنى في المودي حتى لو نوى غيره وتعينه فيه فلذلك استوى الاطلاق
والتعيين والمودي هنالك والصريح اصابته اما للمودي او لنقد البلد

فصل في حكم الواجب بالامر

وهو اي الواجب بالامر
وهو اماسالة والاتيان بالمامور به وقد صرح به في التسلم فقال الاتيان بالمامور به
نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب نسبة الى مستحقه المراد بالتسليم
في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى والعبد يوجدها
ويسلمها اليه وبالعين ما ثبت ابتداء وبالمثل ما ثبت عوضا عما فات وقيل بالسبب
ادلو اطلق لعم الواجب بالامر لمن البالغ مثل تسليمه كان حكمه والا المعرفة اعيد فيه موقوفه
فلم يتناول صوم المسافر في رمضان لعدم توجه الخطاب مع انه اداء ولعل [ذكر المستحق] [اي حكم الامر]
يشان لحصول متعلق التسليم وتحقيق معناه اذ لا يدل من مسلم اليه لا انه
قيد الا المسلم اليه لو لم يكن مستحقا لا يكون تسليم عين الواجب ولم يقيد [بالوقت]
ليعم غير الوقت والباء في نسبة متعلق بالواجب والى متعلق بالتسليم [والضمير]
في نسبه للواجب وفي مستحقه له او للتسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب [الثابت]
في الذمة ابتداء بالسبب الموجب له كالوقت للصلاة والمال النامي للزكوة الى [مستحق]
ذلك الواجب او مستحق التسليم اليه وما قيل التسليم انما يتصور في الاعيان لا في
الافعال والاعراض والواجب بالسبب وصف في الذمة مدفوع اما اولا فلانا [بينا ان]
المراد بالتسليم واما ثانيا فلانه اعطي للواجب في الذمة حكم العين حتى ان
للواجبات الشرعية حكم الجواهر كانها اعيان موضوعة في ذمة العبد وفي قوله
جل ذكره انا عرضنا الامانة الاية اشارة الى ذلك والفعل لا محالة تفسير الاداء الا ان
الاعلى قول من جعل الامر للاباحة او الندب لانه تسليم عن ما نيب الى تسليمه
والا لا محالة قسم

القضاء لانه اسقاط الواجب بمثل من عنده ولا وجوب هناك واعلم ان هذا
التقسيم ذكر متقدما على التقسيم الى المطلق والموقت والمصنف عكس اتباعا للتقويم
واصول الامام السرخسي رحمه الله وكانهما نظرا الى ان كثرة القواعد والاحكام مبنية على اقسام
الموقت وغيره ذكره في صدر التقسيم الهمام في الشرح هذا الفصل هو اصل السراج قد
باسس عليه مباني الاصول والفروع والى ان قسما من الاداء وهو اداء الموقت يتوقف
على معرفة الموقت والوقت لكونه شرط الاداء كما قدم السببية في المفتاح على
المجاز لان هذا قسم منه وهو الاستعارة على التشبيه والقضاء المحض لا يكون
الا غير موقت وكلا القسمين موقوف على الموقت وغيره واما ما ذهب اليه
عامة العلماء فبالنظر الى ان التقسيم الى الاداء والقضاء راجع الى صفة حكم الامر لان
الاداء يجب بالامر والقضاء يجب عند الجمهور بما يجب به الاداء والتقسيم الى الموقت وغيره
راجع الى صفة في غير المامور به وهو الوقت الذي اشار اليه الامام فخر الاسلام رحمه الله
في اخر باب الاداء والقضاء وقضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب الى سببه
مستحقه ولم يذكر قيد من عنده كما لم يذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وذكره الشيخ
العالم الامام في التقويم والامام السرخسي رحمهما الله في اصوله وتبعهما صاحب المنتخب
ولعل الصواب ما ذكروه والا ينتقض بمردود راجع الغير الى دين له عليه
بقصاص للمالك الا استرداد من الغير وكذا اداء ثوب غصب بنية قضاء ما عليه او ظهار
بنية قضاء ما عليه من الغائب فانه لا يقع وان كانت المماثلة بينه وبين الغائب اول
لكونهما ذاتا ووصفا والمماثلة بين النقد والغائب لكونهما ذاتا لا وصفا واعلم ان
المذكور في بعض الكتب الاصول بتثليث القسمة الى اداء وقضاء واعادة وهي الاتيان
بمثل ما فعل اولا مع النقصان الفاحش مع صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل
موصوف بصفة فاداه بنقصان فاحش يجب عليه الاعادة بصفة الكمال وكانه
انما لم يذكرها لان المودي ان اخل بشيء مفسد كترك ركن فالاتيان به ثانيا في الوقت
اداء وبعده قضاء لا ثالث وان اخل بشيء لا يفسد بل اورث نقصانا لا يجب عليه
شيء وكلامنا في الواجب لانه المورد وانما قلنا لا يجب عليه شيء بناء على ان
المامور اذا اتى بالمامور به على وجه الكراهة يخرج به عن العهدة على الاصح

ولهذا

ولهذا الواتي به بما يتبع للاول عن الواجب لا الكامل كالجبر بسجود السهو وليس سلما انه
لم يخرج به عن العهدة وان الكامل بعد الواجب فيكون اداء لصدق الحد عليه
وقد يطلق احدهما على الاخر اي مجازا لا حقيقة للتباين بين تفسيريهما المذكورين
اتفاقا واشتراكهما في تفريغ الذمة عما اشتغلت به وفي تسليم الشيء الى من يستحقه
اسقاط الواجب قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم والله اعلم قال تعالى
فاذا قضيت الصلوة اي اديت والله اعلم اذ الجمعة لا تقضى ويقال اديت الدين
اي قضيت لان الديون تقضى بامثالها وجاز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي فرض الوقت وبالعكس في الصحيح بان يقول نويت اداء ظهر الامس هذا
بحسب المفهوم الشرعي واما بحسب اللغة فقالوا القضاء لفظ متسع يستعمل
بمعنى الاسقاط والالزام والاحكام وهذه المعاني توجد في الاداء فيكون حقيقة فيه
ايضا والاداء ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه بتسليم
العين لا المثل فيكون مجازا في القضاء فيشترط القرينة في استعماله فيه كما في اديت
الدين فان اداءه محال لانه وصف في الذمة والمودي عين فيكون مجازا عن القضاء
ولا ينافي هذا جعلهم تسليم الدين من قبيل الاداء لان المذكور هنا باعتبار الحقيقة
والمذكور ثمة بحسب الحكم لا الحقيقة وانما لم يعتبر الحقيقة ثمة لان في اعتبارها ينسد
باب الاداء والقضاء في تسليم الثمن وهو مفتوح اجماعا اما انسداد الاداء فظاهر واما
انسداد القضاء فلانه خلف عن الاداء والقضاء الخلف يتبع تصور الاصل ويلزم ان
لا يجبر البائع على قبول الثمن لكونه استبدالا ح والتراضي فيه شرط وذلك باطل
واعلم ان المذكور في التقويم واصول الامام السرخسي ان اطلاق كل منهما على
الاخر بطريق المجاز وظاهر عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله يدل على استعمال
الاداء في القضاء مجاز وعكسه حقيقة ومن حاول التوفيق قال انه نظر الى
مفهوميهما اللغوي وهما نظرا الى مفهوميهما الشرعي ولفظ المصنف وان كان
محتملا لكل من القولين لكن حمله على الاطلاق مجازا اي الظاهر ان المراد الاطلاق في
بحسب المفهوم الشرعي بقرينة السباق وان ضمير احدهما راجع الى الاداء والقضاء
بالتفسيرين المذكورين فيكون اطلاق احدهما على الاخر مجازا وانه يجب الاخلاف

الراضي

المفهوم

ان القضاء بمثل غير معقول يجب بنص جديد واما القضاء بمثل معقول فيجب بالسبب الذي
يجب به الاداء عند الجمهور وبدليل اخر عند العراقيين من اصحابنا لهم ان ليس من الفعل
في غير الوقت قضاء عوضه في حق ذلك الوقت بل لانه ليس من فعله لا يكون مثله بذلك الا مقرونه
بالقياس لانه لا مدخل للراي في معرفة العبادات كما لم يكن فرضه قبله ولهذا قلنا
الجمعة اذا فاتت لا تقضى وكذا تكبيرات التشريق وكيف يحصل الفعل في غير فوات
فضيلة الوقت مثلا للغائب قال عليه السلام فانه صوم يوم من رمضان لم يقضه
صيام الدهر كله فلا بد من دليل اخر ليعرف ان مثل ذلك الفعل قربة فان قيل
حينئذ يصير كالواجب ابتداء فكيف يصح تسميته قضاء قلنا لما كان
هذا تداركا للموصوف السابق سمي قضاء بخلاف الواجب ابتداء لنا ان
النص ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال تعالى فعدة من ايام اخر
وقال عليه السلام من نام عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والنص
معقول وهذا لان الاداء كان مستحقا عليه بالنص ومعلوم بالاستقراء
ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بالتسليم اليه
او بالعجز ولم يوجد الا ولان وكذا العجز لم يتحقق بالنسبة الى اصل الصلوة والصوم
لقدرته على تسليم مثله من عنده لشرعية النفل حال قبيح في ذمته وان تحقق
العجز بالنسبة الى ادراك فضيلة الوقت اذ لا مثل له عنده فيسقط بعذر ودليل
ما قدر عليه وسقوط ما عجز عنه امر معقول فيتعدى الى ما لا نص فيه من المنذورات
الموقتة فعلم ان الكل عبادة مقيدة بالوقت واجبة بالسبب لا يقال لما اوجب قضاء
الصوم والصلوة بالنص وقضاء غيرهما من الواجبات بالقياس لم يكن
القضاء واجبا بما وجب به الاداء بل بدليل اخر لانا نقول ان النص اوجب القضاء
وانما نبه على ان الوجوب لم يسقط بمضي الوقت وان اصل ذلك الواجب باق في الذمة
وقوله تعالى ما فوره الى اخره يدل على ذلك واذا لم يكن النص موجبا للقضاء
بل منبها ومعرفا كيف يكون القياس المستنبط منه موجبا له بل يكون دليل بقاء
الواجب في المنذورات الموقتة اذا لم يؤدها وقد مضى الوقت والجواب ان
القياس مظهر لا مثبت لا يتم ذلك بحسب الحقيقة واما في اعتبار الظهر بالبدل

من ادلة الشرع والحكم في الفرع مضاف اليه ان بعض المحققين ذهبوا الى ان الحكم في
الاصل ايضا مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع وقولهم الجمعة لا تقضى قلنا لان
الاصل هو الظهر عندنا فاذا مضى الوقت عاد الى الاصل وان الجمعة اصل الجمعة ثابت
لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت ومثل الظهر مشروع
له وكذا الجهر بالتكبير غير مشروع في غير تلك الايام فاذا مضى الوقت تحقق العجز اذ لا
مثل له عنده واما الحديث فذلك بالنسبة الى الثواب والاحكام الاخروية وثمرة الخلاف
تظهر في منذورات الموقتة على ما هو المفهوم من سوق الكلام وقيل قضاؤها على القولين
لكن عندنا بالنذر السابق وعندهم بالتفويت او القول على ما يستفاد من كلام
السرخسي رحمه الله او بالفوت نحو يظهر في الخروج لا يقال وجوب المنذورات ثابت
بالنص ايضا قال تعالى وليوفوا نذورهم لانه في الاداء اخر وكلامنا في القضاء فان قيل
المغرب اذا فاتت عن وقتها لا يسقط مع ان المكلف عاجز عن قضائها لعدم المثل
عنده اذ التنفل بالثلاث غير مشروع اجيب عنه عدم شرعية ذلك فان الوتر نفل
عندهما وقد ظهر فيه آثار النفلية من وجوب القراءة في الركعات كلها وعدم الاذان والاقامة
فيه عند الامام وان قال بوجوبه ولئن سلمنا ذلك لكنه متحسن بالاثر قال عليه السلام من
نام عن صلوة الحديث وهي مطلقة تتناول المغرب على ان المماثلة كمية وكيفية لم يشترط
في هذا المثل اذ الظهر يقضى مع عدم شرعية النفل على صفته ركعتان بقراءة المثل وركعتان
بغير قراءة وكذا التسليم على الركعتين في قضاء الظهر غير جائز مع جوازه في النفل
وفيما اذا نذر جواب عما يقال اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان او هذا الشهر
مشيرا اليه فصام ولم يعتكف يجب عليه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مقصود
ولا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني لانه مثل الاول في كون الصوم متعينا فيه مستحقا
عليه والسبب وهو النذر لم يوجب صوما مقصودا حتى صح اداؤه في رمضان
الاول ولما لم يجز علم انه وجب بسبب جديد هو التفويت وهو سبب لوجوب قضاء مطلق
عن الوقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا وثم لو اعتكف في رمضان لم يصح كذا هنا
ونقرر الجواب ان صحة النذر مقدمة وهي ان النذر بالاعتكاف يستتبع صوما
للاعتكاف لانه شرط الاعتكاف الواجب والتزام المشروط التزام للشرط كالتزام

الصلوة لازم للوضوء لكنه امتنع وجوب الصوم ههنا بهذا النذر لعارض
وهو انه صادف وقتا لا يجب الصوم فيه بايجاب العبد فلم يظهر اثر النذر في حق الصوم
واكتفي بصوم الوقت لان الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا كما لو توضأ
نذر بالصلوة ثم خرج عن المنذور لبقاء ... هذا فيقول لا نسلم ان عدم
جواز القضاء في رمضان الثاني لما ذكرتم بل لا يجوز ان يكون لانه لما انفصل الاعتكاف
المنذور عن صوم الوقت المانع عن ايجاب الصوم التابع للمنذور عاد ذلك النذر
مستتبعا صوم التابع لزوال المانع فعمل الموجب عمله وعن ابي يوسف رحمه الله انه يسقط
نذره لانه ... الاعتكاف بلا صوم قلنا ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو
الاعتكاف اولى من ابطال المتبوع لانعدام التبع لانحطاط رتبة التابع كمن نذر الصلوة
وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر وانما
وجب الصوم التابع للمنذور بمضي رمضان وعاد الى الكمال لانه كمن قضاؤه في غير رمضان
الثاني كمن نذر باعتكاف شوال لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان فكذا ههنا فان
قلت ينبغي ان يجوز اداؤه (قضاؤه) في رمضان لان الصوم شرط والشرط لا يراعى وجودها قصدا
كمن توضأ للتبرد مثلا يجوز به الصلوة نفلا وفرضا فما الفرق بين هذا الشرط
وساير الشروط قلت ذلك لان الاصل انما اعتبر في الشرط الذي لا يكون قربة مقصودة
اصلا بان يكون شرطا محضا كالوضوء اما الصوم فركن من اركان الاسلام ولما جعل شرطا
للاعتكاف بالدليل اعتبر القصد فيه تحقيقا للفرق بينه وبين ساير الشروط واجاب
المصنف في الفوايد بان الوضوء مما وجب لغيره فكان شرطا محضا
فجرى بغير النية لان الشروط يراعى وجودها في نفسها فاما الصوم تارة يكون
شرطا وتارة يكون اصلا فلا يتوقف احدهما عن الاخر قولهم وجوب القضاء بالتفويت
قلنا لو كان كذلك لما وجب بالفوات بان مرض مرضا لا يمكنه الصوم ومنعه من
الاعتكاف وان قالوا السبب اما التفويت او الفوات كما اشير اليه قلنا الفوات ليس
موجبا للضمان كالعبد الجاني اذا مات وكمال الزكوة اذا هلك على انه لو صلح لايجاب
الضمان يكون الترديد مستدركا لتحقق الفوات على تقدير التفويت ثم الاداء
اقسام الاداء ثلثة لانه اما محض او شبيه بالقضاء والمحض اما كامل او قاصر

والشبيه

والشبيه لما لم يكن الا قاصرا لان شوب القضاء يستلزم نوع قصور في الاداء جعل
الاقسام ثلثة وكل منها بمجموع في حقوق الله وفي حقوق العباد صارت الاقسام
ستة فالاداء المحض الكامل ما يؤديه المكلف بوصفه الذي شرع اي مع وصفه
او ملتبسا بوصف المرغوب شرعا بان يكون مستجمعا للاوصاف المرغوبة شرعا
اذ لا يخفى ان المراد ليس وصفا واحدا فيكون المراد جميع الاوصاف المشروعة
لعدم الدليل على البعض والتقييد بالمرغوب لعدم الاعتداد بما ليس بمرغوب
شرعا كاداء المكتوبة بجماعة فانها تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة
كما ورد به الخبر والقاصر ما يكون بنقصان في وصف الاداء كاداء المنفرد لفوات وصف
مرغوب فيه وهي الجماعة لما قلنا ولهذا سقط عنه وجوب الجهر الذي هو صفة
كمال بدليل وجوب السجدة بتركه سهوا وكذا فعل المسبوق فيما سبق اداء محض لبقاء
الوقت وعدم التزامه اداء هذا القدر مع الامام حتى يعد ماضيا حكما ولهذا يتوقف ويسجد
للسهو وفيه قصور لكونه منفردا في اداء ما سبق وانما قيد بما سبق لانتصاب القصور
عليه ومثل للاداء القاصر بمثالين ليعلم ان القصور كما يكون في الكل يكون في البعض
ولذلك قالوا القصور في المسبوق دون القصور في المنفرد ولكونه مقيدا بالجماعة حتى
لا يصح اقتداء الغير به بخلاف المنفرد وتسميته قضاء في قوله وما فاتكم فاقضوا اول
المجاز يؤيده ما رواه الشيخ الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم
فاتموا والحاصل ان المكتوبة اما ان تؤدى كلها بالجماعة او كلها بالانفراد او بعضها بالانفراد
فقط والثاني اما ان يكون بعضها الاول او غيره فالاول اداء محض كامل والثاني والثالث
قاصر والرابع شبيه بالقضاء وانما قيد بالمكتوبة لان الجماعة في النوافل ليست صفة
قصور كالاصبع الزايد كذا قيل ويرد عليه انها لم تدخل في الاداء على ما فسره بانه
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام اي الذي ادرك اول الصلوة مع الامام
وفاته الباقي بان نام خلفه او سبقه الحدث فتوضأ وعاد بعد فراغ الامام من صلوته
فعله اداء لانه في الوقت قضاء حكما لانه التزم الاداء مع الامام حين
تحرم معه لا بعينه لفوات الاداء مع الامام بعد فراغه ولما كان الفوات بعد جعل
الاتيان بالمثل كالاداء خلف الامام فلهذا لا يلزمه القراءة ولا سجود السهو لو سهى وفي
الكسف وفعله في القصور دون فعل المسبوق لانه موجود باعتبار الوقت وقاصر

صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا لبعضه حقيقة ولبعضه حكما
وجعله كاملا لا يخلو عن نوع تسامح ولعله حاول المبالغة في قصور القصور فسماه كاملا
واراد من وجه يلي عنه قوله وبعضه حكما ولما كان فعل اللاحق اداء باعتبار
اصل الفعل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء يشبه القضاء دون العكس ثم ذكر
مسئلة تفريعا على شبه القضاء وتوضيحا له وهو ان مسافرا اقتدى بمسافر في
اداء الظهر مثلا ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة في موضع
تعين فيه ولا قام فيه والوقت باق فان كان قبل فراغ الامام صلى اربعا وبعد فراغه
ركعتين لانه قبل الفراغ مؤدو وبعده قاض والمغير يعمل في الاداء لا في القضاء
وهو اللاحق القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل فلا يتغير الا
بما يتغير به الاصل فقبل فراغ الامام يؤثر المغير في حق الاصل وهو الامام فيتغير
في حق من يقضي ذلك وبعد فراغه لا يؤثر في حق الاصل فكذلك في حق من يقضي ذلك
واعترض بان المغير اعالم يؤثر في حق الامام لخروجه عن حرمة الصلوة والمقتدي
لم يخرج عنها اجاب عنه الامام السرخسي رحمه الله في مبسوطه بان المصلي اذا سبقه الحدث
كالخارج من الصلوة حكما لخروج امامه عنها بخلاف المسبوق فان المغير يؤثر
وجد فيما سبق فيه سواء تكلم الامام او لا وبخلاف اللاحق المتكلم فان
المغير يؤثر فيه ايضا لانعدام شبه القضاء فيهما فكل منهما مؤد اداء محضا
والمغير يعمل في الاداء وقوله لعوده اداء يصلح ان يكون تعليلا لهما وان دل
كلام المصنف في الفوائد على تعلقه بالثاني
ومن حقوق العباد الاقسام
الثلاثة المذكورة تتحقق في حقوق العباد ايضا على ترتيب الاداء الكامل فقد يكون هنا
كاملا حكما ايضا فتسليم المبيع الى المشتري على الوجه الذي ورد عليه العقد
وكذا رد المغصوب الى المالك على الوصف المافوت اداء كامل حقيقة وتسليم
المسلم فيه وبدل الصرف اداء كامل حكما لا حقيقة اذ العقد يتناول الدين
والمقبوض عين لكن لتعذر استبدالهما قبل القبض شرعا جعل كان المقبوض
عين ما تناوله العقد وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف ايضا اداء قاصر اما
الاول فلوجود تسليم ما هو من جنس حقه فان الزيوف من جنس الدراهم لانه يروج بين

الردف
التجار

التجار وان كان يرده بيت المال ولهذا لو تجوز به في الصرف والسلم يجوز مع حرمة
الاستبدال فيهما قبل القبض واما قصوره فلفوات الوصف المرغوب فيه وهو الجودة وحقه
فيها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ومحمد رحمهما الله ان هلك عند القابض قبل ان يرده
ثم علم لم يرجع بشيء لوجود اصل الاداء وبطل حقه في الجودة لانها ساقطة الاعتبار
عند المقابلة بجنسها وان كان قائما عنده له ان يرد المقبوض ويطالبه بالجياد
لقصور الاداء وكذا تسليم العبد المغصوب الى المالك مشغولا بالجناية بان جنى
جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان يستهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان
برقبته وقد كان فارغا وقت الغصب اداء لكون المردود عين المغصوب لكنه
قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه فلوجود اصل الاداء قلنا
ان هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين بريء الغاصب
ولقصوره قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب
بالقيمة كان الرد لم يوجد وكذا تسليم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين اداء قاصر
فلو هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء ولو بيع في ذلك الدين يرجع
الثمن اتفاقا لقصوره وكذا تسليم مباح الدم اداء قاصر فلو هلك في يد المشتري لزمه
الثمن لوجود الاداء ولو قتل بالسبب الذي صار مباح الدم يرجع بجميع الثمن عند ابي
حنيفة رحمه الله لان الاداء كان قاصرا فاذا اتصل الفوات بسبب مضاف الى ما بعد
قام احدهما كان الاداء لم يوجد وعندهما هو العيب فيرجع بالنقصان بان يقوم
حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن قوله واذا امهر
شرع في بيان اداء يشبه القضاء اذا تزوج امرأة وجعل عبدا معينا للغير مهرا
صح لان تسليمه اليها اداء لانه عين المسمى وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وسوف
الاستحقاق لما على الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة عند تعذر تسليمه وما ذلك
الا لاستحقاقها الاصل تسميتها بالقضاء وكذا اذا تزوج امرأة على عبد لزيد هو
ابوها عتق العبد لملك المرأة بنفس العقد فان استحق بقضاء بطل ملكها
وعتقه وعلى الزوج قيمته للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقبض بالقيمة
ملكه الزوج باسباب الاسباب كرهه تسليمه الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث

الرابع

ان العبد عين حق المرارة لانه المستحق بالتسمية شبيه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما اصله حديث بريرة روي ان النبي عليه السلام دخل على بريرة فاتت بتمر وصنعته بين يدي رسول الله عليه السلام فكان القدر تغلي باللحم فقال عليه السلام ألم تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت هو صدقة على يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية وبريرة مولاة عايشة رضي الله عنها وعايشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليهم وانما تحرم على موالي بني هاشم فلا يرد ان الصدقة لا تحل للموالي ايضا على انها كانت تطوعا وحرمته مخصصة بالنبي عم ولان بتبدل الملك يتبدل الوصف وبتبدله يتغير حكم العين طبعا وشرعا كالخمر اذا تخلل ومما يتفرع على كونه اداء ان ليس للزوج منعها اياه بل تجبر على التسليم اذا طلبته المرأة ولا للمرأة ان تمتنع من القبول وهذا خلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع بانه لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لان فسخ البيع الموجب للتسليم اظهر بالاستحقاق لتوقف البيع على اجازة المستحق فحين يرده انفسخ اما الموجب هنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ بالاستحقاق المهر كالا ينفسخ بهلاكه فلما قدر على التسليم لزمه ومما يتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق عليها حتى تقبض وان تصرفاته فيه تنفذ دون تصرفاتها ولو قضى القاضي لها بالقيمة قبل ان يملكه الزوج ثم ملكه لا يعود حقها الى العبد فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول ولو سلمه اليها قبل لم يكن كذلك اذا المستحق بالتسمية ولكن يكون مبادلة حقها قد اسقط من العين الى القيمة بالقضاء ويعود فيها بخلاف ما قبل القضاء والقضاء ايضا القضاء ثلاثة انواع كالاداء لان القضاء اما محض او شبيه بالاداء والمحض اما بمثل معقول اي مدرك بالعقل مماثلته للفائت او بمثل غير معقول ولعل الشبيه لم يكن الا بمثل معقول فهذه اقسام ثلثة وكل منها يتحقق في حقوق الله تع وفي حقوق العباد صارت الاقسام ستة اما الاول وهو القضاء بمثل معقول في حقوق الله تع فكما ذكرنا انه من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم المستفاد من قوله ورد الشرع في الصوم والصلوة وانه من حقوق العباد نوعان اي القضاء بمثل

معقول

الخامس

33

٢٢

معقول من حقوق العباد يتنوع الى نوعين لانه اما بالمثل صورة ومعنى فكامل والا فقاصر فان قيل خص حقوق العباد بهذا التقسيم مع جريانه في حقوق الله تع ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة كامل ومنفردا قاصر ولذا قضى النبي عليه السلام غداة ليلة التعريس بالجماعة اجيب بمنع القصور في القضاء منفردا واشتد بان القصور انما يثبت بفوات وصف مرغوب بان يكون واجبا او سنة موكدة في قوته ووصف الجماعة في القضاء ليس بواجب حيث لم يثبت في الاداء بالاجماع انما الثابت فيها اصل الصلوة ولا سنة موكدة لتجعل في قوة الواجب وهذا لان القضاء ينبئ عن التقصير فينبغي ان يكون الستر فيه اولى ولذا كره بعض العلماء قضاء الصلوات في المسجد علانية بخلاف الاداء فان الجماعة فيه سنة موكدة في قوة الواجب ومبناه على الاعلان وبفواتها يتمكن القصور في الاداء وقضاء النبي عليه السلام بالجماعة لا يدل على قصور الانفراد لاحتمال ان يكون القضاء بالجماعة احمد فقضاه على الوجه الاكمل على انا نقول في قضائه شبهة الاداء لانه قضى قبل الزوال وله حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام كقضاء سنة الفجر ويدارك الورد الذي فات بالليل ويمكن ان يجاب بمنع التخصيص فان قوله كما ذكرناه اشارة الى قضاء الصلوة بالصلوة وذلك اعم من ان يكون جماعة او منفردا فاوله كالمثل في المثلي اذا غصب مثليا كالمكيل والموزون واتلفه يجب عليه رد مثله صورة ومعنى وهذا قضاء بمثل كامل وهو الاصل في ضمان العدوان لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اطلق المثل فينصرف الى الكامل ولان المقصود من ايجاب الضمان جبر حق المالك وقد فات حقه صورة ومعنى فيجب مراعاتهما في الجابر ليقوم مقام الفائت وحديث الاشياء الستة دل على ان الذهب للاموال امثال لا قيمة كالقيمة في القيمي اذا غصب شيئا لا مثل له كالحيوانات والثياب او كان له مثل لكن انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق يجب عليه القيمة وسقط اعتبار المثل صورة للعجز وتعين المثل معنى رعاية لحق المالك بقدر الامكان وهذا قضاء بمثل قاصر ولا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل هذا هو الاصل في ذلك لان مقصود المالك كما يكون في المالية يكون في الصورة ايضا

والثاني

فللناس فيها فائت

قيمتاً

بالتسمية

شبيه

في صورة الاشياء ليثبت هي في معانيها مع مراعاة حسبه الصورة ايضا ولهذا
لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله بيع المريض شيئا من اعيان التركة من الوارث وان كان
بمثل القيمة وبهذا قلنا لو تعاقب على من ضمان المذكور منها ما قال
علماؤنا رحمهم الله موجب قتل العمد هو القود اي القصاص عينا اي ليس للولي
اخذ الدية الا برضاء القاتل خلافا للشافعي رحمه الله فان الموجب في احد قوليه
احدهما لا بعينه ويتعين باختيار الولي وفي قول موجبه القصاص الا ان للولي
حق العدول الى المال بغير رضاء القاتل لان القصاص شرع زاجرا وجابرا
والمال صالح لذلك ايضا ولهذا وجب في الخطاء قلنا القصاص مثل الاول
صورة ومعنى فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى ووجوب المال في الخطا
ضرورة صون الدم عن الاهدار او ثبت نصا غير معقول ولذلك اي ردهما في
القضاء بمثل غير معقول فظهر ان وجوب الدم ليس من قبيل المثل القاصر
من كل وجه لاستحالة انها بالمماثلة منه فيطبق هذا الفرع على الاصل المذكور ليس بظاهر
الصحة ولهذا لم يذكره الامام فخر الاسلام ومتبعوه اللهم الا ان يحمل بانه مبني على
ما يستفاد من الاصل ان لا عدول عن الكامل الا عند تعذره لكن من الاصل المذكور اخص
من هذا ومنها ما قال ابو حنيفة رحمه الله لو غصب المثلي ثم انصرم اي انقطع جنسه
عن ايدي الناس فالواجب القيمة يوم الخصومة لانه لا يصار الى المثل القاصر الا عند
العجز عن الكامل والعجز عن الكامل موجود بان ينقطع في اوانه وانما
ينقطع الاحتمال بالخصومة والقضاء فيعتبر قيمة ذلك اليوم ومنها ما قال ابو حنيفة رحمه الله
في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي فعل القطع والقتل وهذا من قبيل الاداء بالجنس الى
النوع وقالا له القتل دون القطع والخلاف فيما اذا كانا عمدين ولم يتخلل البرء
والحال واحد لهما ان القتل بعد القطع قبل البرء يحقق موجب القطع واتمامه
فكان القتل من الولي مثلا كاملا لان مآل امر الجناية الى القتل فلا يصار الى القطع
وله ان القتل مع القطع مثل الاول صورة ومعنى وبدون القطع مثل معنى فلا يمنع
الولي من استيفاء حقه كملا واما ان القتل يحقق موجب القطع فترجيح لاحد
المحتملين من غير مرجح وهذا لان القتل كما احتمل ان يكون محققا موجب القطع

بان

بان يسري الى القتل وكان مقصوده القتل احتمل ان يكون ماحيا اثره من حيث المحل
لفوته فلا يتصور السراية الا يرى انه لو كان القاتل غير القاطع كان القود
على القاتل خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما فالجناية على الوجه
الاول متحدة كما لو قتله بضربات وموجبها القتل لا غير وعلى الوجه الثاني
متعددة كما لو تخلل البرء بين القطع ثم وجد القتل وموجبها الجمع والمماثلة مرعية في ضمان العدوان
فخير الولي بين الجمع والقتل فحسب عملا بالوجهين ومما ذكر بالبدع ما يقال ينبغي
ان لا يكون للولي الاكتفاء بالقتل عنده لانه مثل معنى والجمع مثل صورة ومعنى
ولا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل واما الجواب بانه يتعين عليه
القطع والقتل عينا الا ان للولي ان يقتصر بالقتل لانه وجب حقا له كما له ان
يسقط الكل وصار هذا كالاستيفاء ببعض الدين وابراء باقيه فمردود اما اولا
فلان الرواية محفوظة لان الحكم عند الامام الخيار غير ان في بعض الروايات
جعل الخيار للولي وهو مختار الامام شمس الائمة رحمه الله وفي نحوها للامام
واليه مال صاحب الهداية رحمه الله واما ثانيا فلان المراد بالخيار لو كان ما ذكر
لكان ينبغي ان يخير بين ثلاثة اشياء الجمع والعفو عن البعض والعفو عن الكل وانما اورد
مسئلتي القصاص تفريعا على الاصل المذكور وتوضيحا له لانهما من قبيل القضاء
ويمكن ان يجعلا من قبيل القضاء وتوجيهه يجيء في النوع الثاني والمتلف
لما ذكر ان المتلف اذا كان له مثل صورة ومعنى يجب ذلك وعند تعذره يجب المثل
القاصر معنى وهو القيمة اراد ان يبين ان حكم ما لا مثل له صورة ولا معنى وان
كان ذلك مفهوما من التقسيم الى الكامل والقاصر لجواز القضاء بمثل معقول
فيما فيه والمتلف اذا لم يكن له تقوم سواء كان مالا او لا وجب ان لا يكون
مضمونا لان ضمان العدوان مقيد بالمثل بالنص والمعقول كما ذكرنا ولا مماثلة
بين غير المتقوم الذي هو المتلف وبين ما يجب ضمانا لان الضمان انما هو بالمتقوم
له صورة وله معنى وفرع على هذا الاصل مسائل اوليها لو قتل رجل زوجته
انسان لا يضمن ما يملكها الزوج شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمن المثل
للزوج وثانيها لو وطئها رجل لا يضمن للزوج لان المتلف ليس بمتقوم فلا

يجب بمقابلته المال المتقوم ولقائل ان يقول وطي الجارية المشتركة يوجب نصف
العقر لشريكه وهذا اية التقوم ويمكن ان يجاب بانه انما يجب لوجوب الحد للشبهة
اوجبنا العقر كيلا يضيع شيء حرمة فبعضه بالكل وكما لا يخلو الملك عن القصاص او الدية
فكذلك الجزء لم يخل فيه العقر او العقر اليه اشير في الاسرار واجيب ايضا بان منافع
البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين
حكما وثالثها لو قتل عبد الولي من عليه القصاص لا يلزم القاتل شيئا للولي
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يلزم الدية ورابعها لو شهد الشهود على ولي القصاص
انه عفى عنه ثم رجعوا بعد القضاء لم يضمنوا لولي القصاص شيئا عندنا وعنده
يضمنون الدية وخامسها لو شهد الشهود بالطلاق بعد الدخول ثم رجعوا بعد
القضاء بالفرقة يضمنون مهر المثل للزوج عنده لان ملك النكاح متقوم شرعا فيتقوم
زواله قياسا على ملك اليمين بلا عوض لانه يجوز ان يثبت بلا بدل وهذا الجور بل
يثبت مهر المثل وان لم يسم شيئا وعندنا لا يضمنون للزوج شيئا لان ملك النكاح ليس
بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم لعدم المماثلة   انما التقوم حولت مما يمسك
به الشافعي انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا وانه لو لم يكن متقوما لم يتقوم عند العقد
لان غير المتقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما كالخمر فاجاب بان التقوم
للمحل المملوك وهو البضع اما انه لخطره لا للملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم ذلك
تقومه وهذا لان البضع لخطير الذي هو جزء الحر ومنشاء النسل وسبب بقاء النوع
ويكثر عباد الله وامة رسوله يصير بالعقد مملوكا للزوج فيكون ما يستولي عليه
مجعل متقوما عند الزوج اظهر زمان الاطلاق وزوال الاستيلاء عنه واما الملك
الوارد عليه فغير متقوم لانه صفة قائمة بالمالك فلا يكون متقوما ولم يوجد فيه ما يدعوا
الى جعله متقوما كما وجد في المحل اذ لم يحدث بعض حتى يحدث بالمال ولا له خطر المحل
متقوما اظهارا لخطره فثبت ان ملك النكاح غير متقوم ثبوتا وزوالا وان المتقوم
هو المحل المملوك حالة الدخول لا حالة الخروج والشهود لم يتلفوا على الزوج
المحل المملوك وانما اتلفوا الملك الوارد عليه وهو غير متقوم فالحاصل ان ما هو متلف
غير متقوم وما هو متقوم غير متلف وقوله حتى صح ابطاله بغير شهود وولي القبح

على

٢٥

35

على عدم تقوم الملك وتوضيحه   ولا يلزم اشارة الى مسئلة يورد نقضا
وهي ان شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا بعد القضاء يضمنون نصف المهر
فيكون البضع متقوما حالة الخروج ايضا فاجاب بان ذلك الضمان لم يجب قيمة للبضع
اذ لو كان كذلك لوجب عليهم قيمة البضع وهي كمال مهر المثل لا نصف المسمى لكن
غصب عبدا قيمته الف ودرا اشتراه مولاه بمائة فعلى الغاصب عند الهلاك الالف
لا المائة والحاصل انه لا يلزم من وجوب الضمان تقومه وانما يلزم لو كان وجوبه
قيمة للبضع وهو ممنوع وبهذا اندفع النقض ثم حاول البيان على جهة وجوب
نصف المسمى فقال لكن المسمى وحاصله ان وجوب النصف عليهم لكونهم بمنزلة
الغاصبين وهذا لان تسليم المسمى لا يجب على الزوج عند سقوط تسليم البضع لا
بسبب مضاف الى الزوج كان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها
بل يسقط عنه تسليم المسمى لعود المعقود عليه اليها سالما لا لتبضع والزوج ولا
بانهيار النكاح ثم بشهادتهم لما اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوت تسليم
البضع فكانهم قصروا يده عن ذلك النصف بل فوتوا يده منه فاشبه فعلهم الغصب
اذ هو ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها على ذلك
النصف وازالة يده عنه قوله قيمة حال او تمييز وجب تعليل للنفي والضمير
في كان للمصدر او خبرا اسنادا الى السبب ويمكن تقرير النقض بوجه اخر
وهو ان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما غرم الشهود المذكورون شيئا وهو موافق
لتقرير الاسرار حيث استدل بذلك اصحاب الشافعي رحمه الله على ان ملك النكاح متقوم
ثم اجاب بانهم ضمنوا نصف المهر لا بدلا عن ملك النكاح المتلف بشهادتهم بل بدلا عما
اوجبوا عليه من نصف المهر الا يرى انهم ضمنوا نصف المسمى وان كان اقل من مهر المثل
بكثير او اكثر منه ولو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر النصف واعلم ان عبارة المصنف
لا يساعد لكلا التقريرين اما الاول فلان النقض على هذا التقرير انما يرد على
المقدمة القائلة منافع البضع لا تتقوم عند الخروج كما هو المذكور في اكثر كتب الاصول
ولا تعرض لعبارة المتن بذلك واما الثاني فلان جواب المتن لا يطابقه وهو
ظاهر ولا يندفع بوجه ذكره ان يكاف بحمل اما بان يقال قوله انما التقوم للمملوك

لا يستقيم على اطلاقه فيكون مراده انه متقوم حالة الدخول ويعلم منه عدم تقومه
حالة الخروج وانما لم يصرح بذلك لشهرته وتقرره او يعلم مراده بقوله لم يجب قيمة
قيمة للبضع نفي التقوم عن ملك النكاح لكنه تعرض لجانب المملوك لا يستلزم ذلك وهذا
لانه اذا لم يكن البضع متقوما حالة الخروج مع تقومه حالة الدخول فالملك الوارد
عليه الذي لم يكن متقوما حالة الدخول اولى ان لا يكون متقوما حالة الخروج وسلوك
هذا السلوك ابلغ وكذا لا يضمن معطوف على قوله فلا يضمن وهذه سادسة
المسائل المتفرعة على ان المتلف الغير المتقوم لا يكون مضمونا ولعله لم يذكر قيد
الاتلاف اتكالا على ذهنك اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في مقامين احدهما
غصب المنافع وصورته ان يمسك عبد الغير مثلا اياما ولم يستخدمه ولم يستغله
ثم رده الى مولاه وثانيهما اتلاف المنافع وهو ان يستخدمه او يستغله ثم رده
الى مولاه فعندنا لا يضمن في الصورتين شيئا وعنده يضمن فيهما الا ان مسئلة الغصب
مبنية على خلافية اخرى بيننا وبينه وهي ان زوائد الغصب مضمونة عنده غير
مضمونة عندنا والمنافع تحدث في يد الغاصب شيئا فشيئا كالزوائد فالحقت بالزوائد
ومسئلة الاتلاف مبنية على الاصل المذكور فظهر فائدة التقييد بالاتلاف
ولهذا قيده في اصول الامام فخر الاسلام والمنار وانما لم يقيد بالتقييد كما قيده
فيها اكتفاء بالسياق وهو قوله وفي العقود جعلت ولما كان في بيان النوع
المختلف فيها قيد بالاعيان لان المنافع لا يضمن بالمنافع اجماعا فان الحر المحبوس
على تطبيع واحد ولو خربا خر واحد لا يضمن منفعة احدهما بالاخرى بالاجماع وان
جاز اجارة احدهما بالاخرى عنده لانتفاء المماثلة بينهما اي بين المنفعة
والعين اما اولا فلان العين جوهر باق والمنفعة عرض لا يبقى وعن هذا قيل الاتلاف
لا يتصور في المنفعة لانه اما ان يحلها قبل الوجود او عند الوجود او بعده والاول
ظاهر البطلان وكذا الثاني لان الاتلاف عند الوجود فلا يتصور والا امتنع الوجود
وكذا الثالث اذ لا بقاء لها بعد الوجود واما ثانيا فلان العين مال متقوم والمنفعة
ليست بمال ولا متقوم لان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به اوان الحاجة والتقوم
يعتمد الاحراز والاحراز الشيء ولا بقاء للاعراض على ان عدم المالية يستلزم

عدم

(margin: الي دون ... / ... الاعيان ... على الابدال)

٢٦

36

عدم التقوم واما ثالثا فلان العين لو كانت مثلا للمنفعة لكانت المنفعة مثلا للعين لان
من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره كون الغير مثلا له لكن المنفعة ليست مثلا للعين
بالاجماع ولهذا لا يضمن الاعيان بالمنافع اجماعا فلا يكون العين مثلا للمنفعة ثم ان
المنفعة لم تضمن بالمنفعة بالاجماع مع ثبوت المماثلة بينهما ظاهرا فلان لا تضمن المنفعة
بالعين ولا مماثلة بينهما اصلا اولى وما قيل يمكن ان يدفع بالسلم بوجه اخر وهو ان
يقال المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك ان العين جوهر والمنفعة عرض
والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا تماثل مردود لانه ان اراد بالاتحاد
في الجنس الاتحاد في الاغراض كما هو مصطلح الفقهاء فذلك غير مستقيم لانهم جعلوا
القيمة في القيمي مثلا له كما مر مع اختلاف الاغراض بينهما اذ الغرض من الدراهم والدنانير
التوصل بالاعيان لانهما خلقا للثمنية والغرض من الاعيان الانتفاع بها غالبا
فبينهما مغايرة [illegible] ان المسح جعل اصلا في السعي والبيع تابع ولم
يجعلوا العين مثلا للقيمة وان اتحدا جنسا فانه لو غصب شاة مثلا واتلفه
يجب عليه القيمة لا شاة مثلها مع اتحادهما جنسا وعدم المجانسة بين القيمة والشاة
ومبنى ضمان العدوان على المماثلة بالنص والاجماع فلو كانت المماثلة عند الفقهاء
عبارة عما ذكر لكان الواجب ههنا الشاة لا القيمة وان اراد بالجنس مصطلح ارباب
الميزان فذلك ايضا ظاهر الفساد مع ان فيه دعاء الى سنن السداد وايضا ما ذكر
تغيير الدليل لا تغيير المسئلة وفي العقود جعلت جواب عن سؤال جواز ورود
العقود على المنافع دليل تقومها وسقوط اعتبار الزيادة التي في الاعيان حتى امكن
جعلها مثلا للاعيان فليجعل كذلك في الاتلاف سدا لباب العدوان اجاب بانها
جعلت مثلا للاعيان في العقود بصحيحها بخلاف القياس ضرورة حاجة
الناس اليها فالفقير يحتاج الى مال الغني والغني الى عمل الفقير ولا احتياج لا يندفع
الا بمباشرة العقود غالبا وانها مبنية على التراضي دون المعادلة والتساوي
اذ المقصود منها الاسترباح فبالحاجة تثبت صفة التقوم للمنافع وبالتراضي سقط
اعتبار الزيادة لان اعتبارها كان حقا لهما وقد رضيا بسقوطه ولا يلزم ان العين
التي تساوي العاجل بعها بالموجب عند التراضي ههنا على ما ذكر الحاجة والتراضي

لم يوجد في ضمان العدوان

(margin: [illegible] بالضرورة [illegible] التراضي)

اما الثاني فظاهر اذ مساه على جبر القاصر واما الحاجة فلانها انما يعتبر عند
عموم البلوى وسند العدول ان لا يوجد نظرا الى ظاهر حال المسلم سيما وحيث فيه
الواحد ذكره في المبسوط انه يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا فان قيل
ففي هذا سعي ان لا يظهر حكم الصوم في العقد الفاسد وليس كذلك بل لا فرق
في ذلك بين الجائز والفاسد وكان المصنف انما عدل عن الافراد الى الجمع لذلك
اجاب عنه الامام السرخسي رحمه الله ان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا بنفسه
لمعرفة حكمه في عينه فلا بد من ان يرد الى الجائز ويحمل لئن يكون قوله للحاجة دليلا
مستقلا اي جعلت المنافع مثلا للاعيان في العقود شرعا لمعسر لحدها حاجة
الناس اليها وهي اصل في شرع العقود فلا يتعدى الى غيرها لما بينا وبابها
كونها مبنية على التراضي دون المعادلة حتى كان المنافع في الاسواق في حكم من غبن
في المالية ساد احدها بالاخر بلا حرج وكذلك الوصي ساد عين مال اليتيم
بالمنفعة ولذلك جعل التفاوت عفوا الخلاف في ضمان العدوان فان مبناه
على المماثلة بالنص فلم يمكن جعله عفوا كذلك في التقويم وظلمه حولت عما ذكر اهدار
التفاوت بين المنفعة والعين المفضي لتضمين الغاصب اولى بالاعتبار من
اعتبار المفضي لعدم التضمين لان في الاول ابطال حق الغاصب الظالم وصفا وهو
الزيادة التي في العين وفي الثاني ابطال حق المالك المظلوم اصلا فاجاب بان ظلم
الغاصب وهو اتلافه المنافع لا يهدر حقه في اعيان ماله لان ماله محترم معصوم
كمال المغصوب منه وتضمينه يلزم اهداره لان المالك ياخذه بالشرع فلا مواخذ
عليه وبعدم التضمين لا يلزم اهدار حق المالك بل يتأخر الى دار الجزاء لان عدم التضمين
للعجز عن ايجاب المثل لا لعدم الحق كمن له في رجل انسانا ضربا لا اثر له او شتمه شتيمة
لا عقوبة فيها في الدنيا والتاخير اهون من الاهدار والضمير في ظلمه وحقه يرجع الى
المتلف المفهوم من قوله وكذا لا تضمن المنافع اما بالدلالة على الضمان او بعربه على قوله
والمتلف الى اخره وهو يدل على المتلف فضاء عند غير معقول
اي غير مدرك مماثلته للفائت لقصور عقولنا لا لان العقل ينفيها في الواقع لان العقل
من حجج الشرع وانها لا تتنافى قض كفدية الصوم اما انها قضاء فلانها شرعت خلفا
عن

عن الصوم عند العجز المستدام كالشيخ الفاني ومن يحاكمه واما انها غير معقول فلعدم
المماثلة بينهما صورة ومعنى اذ الصوم امساك وكف والفدية مال عين وقع الصوم
من النفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية بعض المال ودفع حاجة
الفقير وكذا بعينه الاحجاج شرعت خلفا عن افعال الحج الفرض بشرط العجز المستدام حتى
لو عجز لمرض واحج بماله رجلا ثم صح فعليه حجة الاسلام والمودي فرض والعقد بالعرض
لعدم اشتراط العجز في النفل ولم يعقل المماثلة بين النفقة وهي مال عين وبين افعال
الحج وهي اعراض يعني ان الفدية والنفقة ساوتا المذكور اولا للاصل فانهما

الفلا ... والاعيان او

مصدرات في الاصل ونص الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه كذا
نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد دل سياق الاية وسياقها على ايجاب الصوم
فلو اجري على الظاهر يلزم وجوب الفدية على المطيق على الصوم ووجوب الصوم
على غير المطيق وذا عكس المعقول مع تضمنه ارادة العسر وقد ورد في اخر الاية

لا تحذر

الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واضمار لا كثير عند عدم الالتباس
قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي لئلا يضلوا
ولئلا تميد بكم ويؤيده قراءة حفصة لا يطيقونه وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما الملك
يُطَوَّقونه ذكره في الكشاف وانه تفعيل من الطوق وفيه وجهان احدهما بمعنى يطيقونه
والثاني يكلفونه او يتكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء
الافطار والفدية وهو على هذا الوجه ثابت غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه
اي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم واعلم ان خلفية الفدية يستفاد من ترتبها
على العجز عن الصوم كترتب التيمم على العجز عن استعمال الماء في قوله تعالى فلم تجدوا ماء ومن
قضاء الصلوة على العجز عن ادائها في الوقت في قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث ويؤيده
التسمية بالفدية فانها اسم للبدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه وفي التفسير
الفدية البدل القائم مقام الشيء ولا استدلال على خلفيتها بتسميتها فدية بعد تفسير
عما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه ظاهر الوجهان ولو فسرها كما ذكر بالكان
اقرب الى ما قصد لكنه الاختيار فاخل بالمقصود فالطرد ايضا واستدل من نفى الخلفية
بان وجوب القضاء يعتمد وجوب الاداء والتاني بالخطاب وهو مسقط هنا

قضيته

ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع واجيب بان القدرة الحقيقية على الاصل يشترط
في التكليف اذا كان المقصود من الاصل فاما اذا كان المقصود الخلف فتوهم القدرة
على الاصل كاف كمسئلة الحلف على مس السماء على ما سنحققه في موضعه واما نفس
الاحجاج فحديث الخثعمية فانها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق الرواية المشهورة احج على بناء المتكلم
والمجهول وقد يروى احج على بناء المتكلم المزيد وعلى هذا لا يستدل به ظاهرا
على الرواية الاولى فلا دلالة له لان النفقة سوى عن الاب فيجب الا ان يكون ابوها امرها بذلك
ولا تنفق عليها فالولي الحديث دليل على وجوب الاحجاج اذا امرها به حيث قاس النبي
عليه السلام قبول الحج على قبول الدين وقبول الدين انما يلزم اذا كان بامر من عليه
فاما اذا كان بغير امر من له الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل ثم اعلم
ان الحج يقع عن الامر عند البعض وهو ظاهر المذهب واختاره الامام السرخسي
رحمه الله وعند الجمهور يقع عن المامور وللامر ثواب الانفاق ويسقط الفرض عنه
ولا يسقط عن المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله والامر بالفدية جواب
سوال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت نصا غير معقول المعنى وقد اوجبتموها
في الصلوة قياسا على الصوم مع فقد شرط القياس اجاب بانا لم نوجبها في الصلوة
قياسا بل احتياطا اذ الفدية في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز فان الصوم
قربة مقصودة وهي احدى اركان الاسلام وعند العجز عن ادائه يجعل الفدية خلفا
عنه بدارك الفائت والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فكان احوط التدارك
عند العجز عن الاداء وهذا لانها حسنة لذاتها والصوم ملحق بها لما سبق ولانها ام
العبادات الدينية والناهي عن الفحشاء والمنكر وعماد الدين والفاصل بين الكفر والايمان
قال عليه السلام الصلوة عماد الدين وقال عليه السلام بين الايمان والكفر ترك الصلوة ويحتمل
ان لا يكون معلولا وعلى الوجه الاول يكون الفدية واجبة وعلى الثاني يكون حسنة
تمحو سيئة فامرنا بالفدية احتياطا فلان يؤدي ما ليس عليه اولى من ان يترك
ما عليه ثم لم نحكم بجوازه على سبيل القطع مثل ما حكمنا في فدية الصوم بالجواز

قطعا

قطعا قال محمد رحمه الله في الفدية عن الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى ولما كان
الصلوة اهم من الصوم ثبت الحكم فيها بطريق الدلالة وحينئذ يكون ثبوته قطعا لانا
نمنع الملازمة اذ لا نسلم (?) لزوم الايمان اهم منهما ولم يقل احد بوجوب الفدية فيه فيرد النقض به
الصلوة بين (?) ان يكون من الاهم الذي لا يمكن استدعاء حكم النص كما في حرمة الضرب والشتم
بل لا بد ان يكون من جنس الاهم الذي لا يلزمه ذلك فقلنا بالجواز نظرا الى احد الاحتمالين
اعتبارا بالاهم ولم نقطع بذلك للاحتمال الاخر والمراد بالفدية هنا نصف صاع من
بر او صاع من غيره لصوم يوم وصلوة فرض عندنا وعند الشافعي رحمه الله مد قالوا
وفي هذا لطف لنا وارشاد للنظر بعين الاعتبار ويتيقن ان ما وعدنا الله تعالى
من اضعاف الثمار وانواع الاثمار على لسان نبيه الصادق مقابلة الصوم الذي
قيمته نصف صاع من بر او مد كلها لكرمه وفضله وسعة جوده وطوله ولا نتكل على
العمل الكاسد ولا نغتر بالامل الفاسد ووجوب التصدق جواب سوال مقدر
ايضا وهو ان التضحية ثبت نصا غير معقول في وقت مخصوص فينبغي ان يسقط
بمضي وقتها الا الى خلف لانعدام المثل وقد اقيم التصدق بالعين او القيمة مقامها بعد
مضي وقتها بالرأي اذ لا نص فيه اجاب بانا اوجبنا التصدق لكونه خلفا عن التضحية
بل لاحتمال الواجب الاصلي لانها عبادة مالية ولهذا شرط الغنى والاصل في العبادات
المالية التصدق على المحتاج كما في العبادة فان العمل على خلاف هوى النفس
يحصل بازالة ملكه الى غيره وتمليكه لما هو المقصود من شرعها وهو دفع حاجة
الفقير وذا يحصل بالصرف اليهم والتصدق عليهم لا باراقة الدم الا ان الشرع نقل من الاصل
الى التضحية في ايام النحر تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في هذه
الايام ولذا كره الصوم فيها لتضمنه الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون
اول تناولهم طعام الضيافة ومن سنة الاشراف تطييب طعام الاضياف ومالك
الصدقة من الاوساخ كما نطق به النصوص ولذا حرم على الهاشمي لشرفه وعلى الغني لغناه
فامتنع ان يكون ضيافة الكريم على الاطلاق والغني على الحقيقة بطعام الشح (?) في ضمن اقامة القربة
بالمال المستور (?) فلذلك تعد القربة في ايام الضيافة التصدق الى اراقة الدماء لتعيين (?)
اللحوم طيبة فانه اذا ذبح ثبت القربة فيعد الاثام الى الدماء لكونها الة لسقوطها

ومع هذا يحتمل ان يكون التضحية اصلا ابتلاء فلله ان يبتلي عباده بما شاء لكن
الاحتمال الاول ساقط الاعتبار في مقابلة المنصوص المتعين وهو التضحية فاذا لحق
العجز بمضي الوقت علمنا بذلك ان احتمال احتياطا ادا الاخذ بالاحتياط اصل في العبادات
بمنزلة العلة المستنبطة من نص في انه يسقط اعتبارها في محل النص وتعتبر فيما
لا نص فيه حتى يتعلق الحكم الثابت الثاني دون الاول والحاصل انا اوجبنا التصدق
احتياطا باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا كما اوجبنا الدم بترك رمي الجمار
جبر النقص ممكن في نسكه بترك الرمي لا باعتبار كونه مثلا للرمي فانما هو قائم مقامه لعدم
المماثلة بينهما صورة ومعنى وهذا لم يتعد الى الوجوب التصدق بهذا
الطريق لا بطريق الخلافة لم يتعد الحكم او الواجب الى المثل فهو بدلا راجعا يعود
وفيه ان بحلول ايام النحر في العام القابل مع القدرة على المثل اذ التضحية مشروع فيه
ولو كان التصدق بالقيمة خلفا لسقط وعاد الحكم الى المثل كما في الفاني اذا فدى
ثم قدر يسقط حكم الفدية لكنه لما احتمل الاصالة من الوجه الذي بينا وحكم الشرع بوجوبه
لم يسقط كما اذا قضى القاضي بالقيمة في المثلي المنقطع ثم قدر على المثل لا يعود حقه اليه
بخلاف الفدية في الصوم فان الخلفية فيها مشروطة بالعجز المستدام فاذا قدر تبين
انها لم تكن خلفا لعدم الشرط ومن حقوق العباد القضاء بمثل غير
معقول من حقوق العباد ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ اما انه قضاء
فلان المتلف نفس او طرف وعلى المتلف ان يسلم عين ما اتلفه الى الولي لقيام حقه
في المتلف لا في المثل الذي هو حق المتلف فله مطالبة حقه لا حق غيره وانما وجب
المثل وهو القصاص ضرورة لعذر تسليم العين وعند تعذر تسليم المثل وجب
المال وصار غير معقول فيكون القصاص تسليم مثل الواجب فيكون قضاء وكذا الدية
وهذا كما اذا غصب شيئا يجب عليه رد العين فاذا تعذر ذلك وجب المثل وعند تعذر
رده وجب القيمة غير ان المماثلة معقولة في القيمة لا في الدية والله اعلم ما يشبه الاداء
قضاء يشبه الاداء كمن ادرك الامام في ركوع صلوة العيد يكبر قائما ان كان يرجوا
ادراكه في الركوع ليقع التكبير في القيام من كل وجه وان خاف ان اشتغل بالتكبير
فاته الركوع يركع ويكبر فيه ولا يرفع يديه وعند ابي يوسف رحمه الله يكبر في الركوع لان

موضعه

موضع القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له ليقيمه مقام ما عليه قضاء فيتحقق
القول الاول ان الامام اذا نسي التكبيرات الى ان ركع الركوع وفات الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلا شتماله على استواء النصف الاسفل الذي يختص بالقيام
ولا يفترق الا فراق بين القيام والقعود لا باستواء النصف الاعلى اذ فيما ما البعض
يكون الا نحو آت واما حكما فلان مدرك الركوع مدرك للركعة وقلت وجه الشبه ان
الركوع يشبه القيام والقعود لا شتماله على استواء احد النصفين لكنه متصل بالقيام
والحاق الشيء بالشبيه المتصل اولى منه بالشبيه المنفصل ثم تكبيرات الركوع محسوب
من تكبيرات العيد ولهذا يجب سجود السهو بتكبير الركوع في صلوة العيد ساهيا سجدة ولم يجب بتركه
في غير صلوة العيد سجدة وتكبير الركوع يؤتى في حالة الانحطاط لا في محض القيام وان
كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد جعلناها عند الحاجة محلا لجميع التكبيرات
احتياطا فبالنظر الى هذه الشبهة لم يتحقق القول فيكبر لشبهة الاداء احتياطا ولا يأتي
الامام بالاتيان بها في الركوع لقدرته على حقيقة الاداء بالعود الى القيام لا يقال قوله
عنده ان لم يكن ماخوذا في تعريف القضاء فلا معنى لقوله يكبر لشبهة الاداء بل يقوله
احتياطا وان كان وهو الظاهر فلا يكون هذا من اقسام التعريف اما على الاول
فلانه يعني ان لا يوتى بها في الركوع لكونه قضاء وهي مما لا يقضى لكن يؤتى بها لاداء احتياطا
واما على الثاني فلان ما ذكر انما يتم لو لم يكن المحض في القضاء المحض وهو ممنوع
كيف وانه مطلق فيصرف الى الكامل ويشوب الاداء قصور في القضاء فلا يكون
هذا من اقسام المعرف بمحض فلم يضر عدم صدق تعريفه عليه قوله وقد جعلوه قسما
منه قلنا لا نم ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن المورد ما يطلق عليه القضاء وبهذا
يجاب عن قوله ومثل الفائت غير مشروع ليقيمه مقام ما عليه قضاء فانه انما يرد لو كان
هذا من اقسام قضاء المحض وليس كذلك واما الجواب بان تكبير الركوع محسوب
من تكبيرات العيد على ما مر وهو مشروع في حقه فيرد بان هذا القدر لا يكفي بل لا بد
من ان يكون مشروعا له ليمكنه صرفه الى ما عليه وههنا ليس كذلك
ومعرفة السورة مما اخر للقضاء قراءة في الاخريين مع الفاتحة عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عليه السلام

لا صلوة الا بقراءة

[marginal notes:] لطريق
ان
القضاء لعدم صدق تعريفه عليه وقد جعلوه قسما منه لا ما لعض ... كما مر
السنة بالاداء ... من حقوق العبد ... اذا فاتت من ... السورة ... اولى العشاء
حسنا ... قالوا ... يكبر لشبهة الاداء ...

دل على ان محل القراءة جملة الصلوة اذ كل ركعة صلوة عين الشرع الاوليين ان
تعين للقراءة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام القراءة في الاوليين وقراءة في
الاخريين اي ينوب عنها كما يعبر بلسان الوزير لسان الامير وهذا الخبر افاد سقوط
وجوب القراءة في الاخريين فبقي تعيين الاوليين محلا لها عملا بالموجب القطعي فالمستفاد
من الخبر تعيين الشفع الاول محلا للوجوب لا الوجوب ولما كان خبر الواحد
لا يوجب العلم بقي للاخريين شبهة المحلية فوجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة وان حصل
كان قضاء في الحقيقة بالنظر الى الخبر هكذا ذكروا وفيه بحث لان الكتاب خبر الواحد
وانه لا يجوز نسخ فرض على ما سبق بخلاف ما اذا فاتت الفاتحة فقط عن الاوليين
حيث لم تقض في الاخريين لانهما جعلها ادا اداء اولا كما رواه الحسن عن ابي
حنيفة رحمه الله او احتياطا عملا بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فيكون مسنونا فيه
جهة الوجوب فلو قراءها قضاء لكان مغيرا لما هو مشروع في صلوته وذلك ليس في ولاية
العبد ولانها لما لم تشرع نفلا مطلقا في الاخريين لم يمكن صرفها الى ما عليه
من الوجوب يلزم تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وذلك غير مشروع ثم عن الحسن ثلاث روايات
في رواية يخافت بهما وفي رواية يخافت بالفاتحة ويجهر بالسورة وهو اختيار الامام
فخر الاسلام وفي رواية يجهر بهما وهو الاصح لئلا يؤدي الى الجمع بين الجهر والمخافتة
وقوله ويجهر بهما في الركعتين قول الشافعي فيه بعدم السورة على الفاتحة وقد يوجه
وهذا سنة وكذا الحاق بالسابق في كونه قضاء بشبهه الاداء وان كان
السابق من حقوق الله وهذا من حقوق العباد ولعل الفصل لذلك ولذا لم يفصل
بين المثالين بلا ولين اذا تزوج امرأة على عبد غير معين فعند الشافعي
رحمه الله لا يصح التسمية ويجب مهر المثل وعندنا يصح ويجب الوسط ويخير الزوج
بينه وبين اداء القيمة وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف وجهالة
الوصف يسيرة متحملة سيما فيما بني على المسامحة فيصح التسمية فان سلم الوسط
اجبرت على القبول لانه اداء نظرا الى كونه معلوم الجنس وان سلم القيمة اجبرت على
القبول ايضا وان كان تسليم القيمة قضاء لانه يشبه الاداء وهذا لان المسمى
لما كان مجهول الوصف لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم اذ الوسط
لا يعلم

لا يعلم الا بالقيمة صارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحمة للمسمى فلهذا اجبرت على
القبول في الوجهين بخلاف العبد المعين لانه معلوم بلا التقويم فكانت قضاء
محضا فلا يصار اليها عند القدرة على الاصل

فصل في صفة الحسن

المامور به يوصف بالحسن بمعنى كونه متعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا شرعا لا لغة اتفاقا ولا عقلا خلافا للمعتزلة لان الامر حكيم لا يأمر الا بالحسن
ولا ينهى الا عن الفحشاء والمنكر وهو مذهب الاشعرية ايضا غير ان عندهم لا حظ
للعقل في معرفة ذلك واما حسن الحسن وقبح القبيح بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه
وعندنا للعقل مدخل في ذلك لانه آلة المعرفة به يدرك الثابت بالامر كالسراج الحسن
للابصار وقيل في الفرق الفعل حسن عندهم لانه امر به وعندنا امر به لكونه
حسنا فان قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يدل على كونه عدلا واحسانا قبل
الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر وعند المعتزلة يعرف حسن الاشياء
وقبحها بالعقل نفسه وهو موجب لهما والشرع كاشف ذكره في المواقف وقالت
المعتزلة الحاكم بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه والشرع كاشف ومبين وليس له
ان يعكس القضية فالحاصل انهم جعلوا العقل موجبا والاشعرية جعلوه مهدرا
وعلماؤنا لم يجعلوه موجبا ولا مهدرا كما هو دابهم في اختيار التوسط والاحسان
عن طرفي الافراط والتفريط قال الامام فخر الاسلام رحمه الله ومن قضية الشرع ان حكم
الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير
موجب بحال وقال الامام شمس الائمة ولا نقول انه ثابت عقلا كما زعم بعض مشايخنا
ان العقل غير موجب بنفسه عندنا فكلامهما يدل على ما ذكرنا فمن ظاهرهما واعلم ان
ما ذكر في الميزان بقوله وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان والاحسان وقبح بعضها كالكفر والعدوان دون البعض ككيفيات العبادات
ومقادير الصدقات فيكون الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا
لما لم يعرف به قول بعض مشايخنا وكانه مراد الامام السرخسي كما زعم البعض ولكن
هذا ان تحقيق الكلام فيه الى علم الكلام وبان المامور به اما ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه ان اتصف بالحسن باعتبار حسن في ذاته او لمعنى في غيره بان يتصف بالحسن في غيره
وهذا كما لو كان الاداء حسنة في نفسها

أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها وإلا فهو يتنوع إلى ثلاثة لأنه إما أن لا يحتمل
السقوط أو يحتمله والثاني إما أن يكون حسنا لعينه حقيقة أو ملحقا به وفي الفوائد
لأنه إما أن يكون حسنا في نفسه حقيقة أو حكما فإن كان حقيقة فإما أن لا يحتمل
السقوط أو يحتمله ولما لم يكن الذي حسن لعينه حكما إلا مما يحتمل السقوط صارت
الأقسام ثلاثة النوع الأول وهو ما لا يحتمل السقوط كالإيمان حتى لو بدله بضده كان كفرا
على أي وجه بدله وأما الثاني كالإقرار فإنه حسن لعينه لكنه يحتمل السقوط بعذر حتى
إذا بدله بعذر الإكراه لم يكن ذلك كفرا منه إذا كان قلبه مطمئنا بالإيمان وهذا لأن
اللسان ليس معدن التصديق وإنما هو دليل التصديق وجودا وعدما كما
قيل وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فإذا بدله بغير عذر في وقت يمكن من إظهاره
كان كافرا فإذا زال تمكنه بالإكراه لم يصر كافرا لأن قيام السيف على رأسه
دليل ظاهر على أن الحامل على التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل
الاعتقاد وفي قوله … تعريض بنفاة الصفات كالمعتزلة حيث أنكروا أما لا
يحتمل السقوط أصلا […] يحتمل السقوط أي سقوط المأمور به أو وجوبه أو التكليف
به ونص صاحب … وتابعه صاحب المنار في كشفه وقيل سقوط أحد متعلق المأمور به
أو الوصف وهو العقاب على تقدير الترك وفيه بعد وعبارة الإمام فخر الإسلام
رحمه الله مشيرة إلى أن الساقط وصف الحسن حيث قال فضرب لا يحتمل سقوط
هذا الوصف بحال وضرب يحتمله وأورد عليه بأن حسن الإقرار غير ساقط
في حالة الإكراه فإنه لو صبر حتى قتل كان مأجورا فإن قيل يرد هذا على تقدير
المأمور به أيضا لأن سقوط المأمور به مستلزم سقوط حسنه … قلنا
ذلك مبني على مذهب الأشعري لما أشير إليه أن الفعل حسن عندهم لأنه أمر به
وعندنا أمر به لكونه حسنا فالملازمة ممنوع فإن قيل في ظاهر التقسيمين اعتراف
بالحسن العقلي لأن الحسن لعينه يعرف بالعقل قبل أن يرد الشرع ألا ترى
أن أهل الفترة وشاهق الجبل بعد التمكن من التأمل مؤاخذون بالإيمان وإن
لم تبلغهم الدعوة وكذا ما لا يحتمل السقوط يكون عقليا إذ الشرع قد يحتمل النسخ قلنا
على ظاهر التقسيمين لا يرد شيء سابق على تقدير المنقول من البيان ولعل التعويل عليه
انتهى

ومنه المصنف

41

وميل المصنف أيضا إليه وفي تقسيم قبح المنهي عنه تصريح بذلك وفي الفوائد التصريح به
هنالك وأما على قول غيره فلا يرد على التقسيم الأول لما ذكرنا أن الأمر يدل على كون المأمور
حسنا لكنه خفي عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر ولا شك أن ذلك الحسن يحتمل أن يكون
في بعض المأمورات في ذاته وفي بعضها في غيره فبعد الأمر يدرك العقل كذلك فالتقسيم
إليهما لا أنه عقلي وكيف يجعل عقليا ولا يعلم قبل الأمر أنه متعلق الطلب وهذا
مأخوذ من الحسن الذي هو محل النزاع وأما شاهق الجبل ومثله فلا ينتهض دليلا
علينا لأن الكلام في حسن المأمور به الذي عرف بالأمر وحسن الإيمان ثابت قبل
الأمر معلوم والإلزام لا إلزام المعاندين ولذا تسمعهم يقولون التمثيل بالإيمان
هنا غير مناسب وبهذا يظهر أن التقسيم إلى ما لا يحتمل السقوط الأولى عدم
ذكره كما لم يذكره في التقويم حيث جعل النوع الأول قسمين وسعى صاحب الكشف
في ذلك على أن من الشرعيات ما لا يحتمل النسخ كما إذا ألحق به ما ينافيه من توقيت
أو تأبيد واعلم أن عند البعض الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار ليس جزءا منه
ولا شرطا له بل هو شرط إجراء الأحكام في الدنيا وعند البعض الإقرار ركن أيضا
لكنه دون التصديق وهو مختار الإمام السرخسي والإمام البزدوي وتبعهما
المصنف فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى
غير مؤمن في أحكام الدنيا عند ذلك البعض وعند هؤلاء لا يكون مؤمنا فقوله
بقوله لكن الدلالة عليه جعل ركنا على ما اختاره وأيضا يتوهم من قوله إن اللسان
ليس معدن التصديق عدم ركنية الإقرار فاستدرك ذلك بقوله لكن وعلم من
ذلك أن التصديق ركن أصلي والإقرار دونه فلهذا لم يحتمل الأول السقوط
واحتمله الثاني […] والصلوة وهذا القسم مما كان حسنا لعينه محتملا
للسقوط … على التصديق لكونها مشتملة على أفعال وأقوال موضوعة للتعظيم على ما لا يخفى
على أهل الإسلام ولذا جعلت تالية الإيمان ورأس العبادات وعماد الدين وقال عليه السلام
وجعلت قرة عيني في الصلوة كما أن الإقرار بوحدانية خالقه واعتقادها لكونه رازقه
مشتمل على التعظيم وتعظيم المنعم حسن لعينه لأنه من باب الشكر وشكر المنعم حسن
عقلا … لما بين إنما نظير الإقرار أراد التنبيه على أنه الامتياز بينهما فقال

انتهاء الدلالة

خلافا لك صح

معهم صح

أفعال صح

ثم عليه … إذا أراد الرجل بعد … الجماعة … مسلم

على التصديق دون الاقرار لانه دليل التصديق وجودا وعدما ولهذا جعل ركنا
من الايمان كما مر اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق ووجودها
انما يدل على التصديق اذا كان بهيئة الجماعة حتى اذا صلى كافر بجماعة المسلمين
يحكم باسلامه ولو صلى منفردا لا يحكم باسلامه فلم يصلح ان يكون ركنا منه فعلم بطريق
السبر ان الاعمال غير داخلة في الايمان وفرق اخر وهو ان الاقرار لا يسقط بعذر
واحد والصلوة باعذار كثيرة من الجنون والاغماء والحيض والنفاس وغير ذلك
قوله وهذا معطوف على اسم ان المفتوحة لا المكسورة على ما يظهر بادنى تامل
قوله والنوع الثالث اي من الحسن لعينه ما التحق مع وجود الواسطة بما كان
حسنا لعينه لعدم الاعتداد بالواسطة فهو حسن لعينه حكما وان
كان حسنا لغيره حقيقة الثالثة اولى بعدم والثانية صلة الحق كالزكوة والصوم
والحج فانها ليست حسنة لذواتها اما الزكوة فلانها تمليك المال وتنقيصه وذلك
اضاعة وهي ممنوعة شرعا وعقلا واما الصوم فلانه تجويع النفس واجاعتها ومنعها
عما ابيح لها من النعم واما الحج فلانه قطع مسافة وزيارة اماكن معينة وفيه تحمل مشاق
كثيرة كسفر التجارة وزيارة ساير الاماكن لكن الزكوة حسنت لتضمنها اغناء عباد
الله المحتاجين والصوم حسن لتضمنه قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
عدو الله واعدى عدو العبد جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود يا داود عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين
جنبيك ولهذا صار الجهاد معها اكبر كما نطق به الحديث والحج انما حسن لتضمنه تعظيم
شعائر الله وزيارة الحرم المحترم والوقوف بعرفات والمزدلفة ونحوها
من المناسك قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله والشعائر
جمع شعيرة وهي العلامة اي من اعلام مناسكه ومتعبداته قوله الا ان هذه الوسايط
لما كانت هذه الوسايط مما لا دخل لقدرة العبد واختياره فيها لم تعتبر وتم
نعم وهذا لان حاجة الفقير بخلق الله اياه على هذه لا صنع للعبد فيه وكذا
اشتهاء النفس فانها وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر لكنها لما كانت
للمعاصي اميل والى الشهوات اهيل صارت كانها مجبولة عليها بمنزلة الاحراق للنار

لسقط صح

صح

الصفه صح

ولهذا

ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات فان قيل كيف تحسن قهرها على
ما جبلت عليه قلنا لما ثبت عداوتها حسن قهرها والا حسان عن العار
الهلاك صونا عن وان كانت مجبولة على الاحراق وكذا شرف المكان لا دخل لقدرة العبد
واختياره فيه انما تكريم الله اياه وتشريفه له ما اثبت في امكنة الا وادي شرفه
الله على البلاد الا ترى كيف اضافه الى ذاته في قوله طهرا بيتي فعلم ان الوسايط
معدومة حكما فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة
مع كالصلوة والضمير في الحقت للعبادات الثلاث واعترض الحكيم الشهيد على نوع منه احدها
ان الزكوة ليست مطلق التمليك بل تمليك الفقير المحتاج وهو احسان والاحسان
حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس وثانيها ان الصوم حسنها لاستحقاق الخالق
التعظيم ولا قبح بالنسبة الى غيره فصارت كالزكوة وثالثها ان حسن
الزكوة بواسطة دفع حاجة الفقير لا الحاجة وحسن الصوم لقهر النفس لا لاشتهائها
وحسن الحج للسير الى امكنة شريفة لا لشرفها وهذه الوسايط باختيار العبد
وصنعه ورابعها ان حسن الصلوة بواسطة استحقاق الرب للتعظيم كما مر وهو
ليس بقدرة العبد اجاب عنها صاحب التحقيق اما عن الاول فبانا لا ننكر ان الزكوة
احسان وانه حسن ولكن نقول حسنه لغيره لا لذاته وعن الثاني بان المتصف بالحسن لعينه
او لغيره هو الفعل المضاف الى المامور به لا مجردا عن الاضافة الى الله تعالى غير صحيح لعدم
الايمان لغيره كما ان الكفر بالله قبيح وباللات وان استقربت وحدث الجمع
كذلك الا ان اتصافه بالحسن قد يكون لذات الفعل المضاف بان يكون نفسه مطلوب
الحصول كالايمان بالله والصلوة له فانهما مقصودان لذاتهما لان كلا منهما شكر المنعم
وتعظيم الرب وكل حسن لذاته وقد يكون لغيره بان يكون المقصود ذلك الغير
كالوضوء والجهاد فان المقصود اداء الصلوة واعلاء الدين اما الزكوة واخواتها
فليست بمقصودة لذواتها لانها ليست بتعظيم الرب لذواتها كالصلوة بل
بوسايط فان اغناء عباد الله تعالى وقهر النفس لتصير منقادة لطاعة ربها
وتعظيم امكنة شرفها الله تعالى تعظيم الرب ولذلك شابهت القسم الثاني لكن هذه
الوسايط لما لم تعتبر الحقت بالقسم الاول وما ذكر من ان الاستحقاق واسطة

مستقبلها انها وان كانت عليها صابرا عن الهلاك كما حسن الاقساس صح

ان الصلوة ع

الشسد صح

الامر ان جمهور العلماء على ان حسن الايمان لذاته وصفه الحسن مجردا عن الاضافة صح

في حسن الصلوة فالفرق بينها وبين هذه الوسايط بين لان تلك الوسايط لا تمنع
كون الصلوة لتعظيم الرب بذواتها على الخلوص بل الزكوة فلم تعد اصلا وهذه
الوسايط تمنع كون هذه بل فهي تعظيم الرب على الخلوص فجاز ان تعد وتجعل هذه
ملحقة بالقسم بل قول فظهر الفرق بين الصلوة وبين هذه العبادات الثلاث ثم ان امكن
الجمع بينها وبين الصلوة بجهة اخرى فلذلك لا تمنع الفرق من الوجه الذي بينا ونجد
ذكر جاء عن الرابع وعن الثالث بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت ليس الزكوة
والصوم والحج لانها امور اخر ورا هذه بل فهي فكيف يكون وسايط حسنها بل
الوسايط الحاجة والاشتهار وشرف المكان اذ لولا الحاجة لم يظهر للاغناء ودفع
الحاجة حسن وكذا اخيتها بل لا يتصور ذلك بدونها هذا حاصل اجوبة صاحب
التحقيق والجواب عن بل قول انما يتم لو لم يرد المعترض ان بل احسان حسن لعينه اما
اذا كان مراده ذلك كما يشعر به قوله حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس
فلا يتم وجوابه بعد التسليم ان كونه حسنا لعينه لما ذكرنا لا ينافي كونه ملحقا
لما ذكرنا اذ لا بعد لان يجتمع في شي جهتا حسن احديهما بواسطة وبالاخرى بغيره
والجواب عن الثالث بان قول المصنف بل اغنا عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعايره
فان دل يشعر بانها امور اخر ورا الزكوة والصوم والحج اذا المتعين عدم المتعين وعرض
بان الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها ولا حسن في الحاجة والاشتهار
ويمكن ان يجاب بان الواسطة قد يطلق على مايكون حسن الفعل لاجلها الا ترى
ان الفان حسن بواسطة الغضب وحسن القصاص بواسطة الغير حق ذكرت
السوم في حسن الجهاد فحسن الجهاد بواسطة العدو وامثال ذلك كثيرة
فلهذا اي لان الحا حتما حسن لعينه شرط لوجوبها اهلية كاملة حتى لا تجب
على الصبي والمجنون ومالم يسد في الحسن كالعشر وصدقة الفطر لا يشترط لها اهلية
كاملة حتى تجب عليهما وهذا لان العبادات الخالصة حق الله تعالى فيتوقف
وجوب حقه تعالى على كمال الاهلية واما ما فيه حق العباد فجاز ان يجب باهلية قاصرة
ولا يتوقف على كمالها الحاجة قوله وحكم هذا القسم اي ماكان حسنا لعينه سواء كان
حقيقة او حكما ان لا يسقط الواجب الا باداء او بعروض شي موجب لسقوطه لعينه

اي

اي بلا واسطة مثل الحيض والنفاس وهذا لانه وجب لعينه لا لغيره
فلا يسقط لغيره بخلاف الحسن لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير وبقي
بيانه كالوضوء والسعي الى الجمعة ما حرز عن ذلك بقوله لعينه واعترض
الحكيم السمرقندي بان الوضوء يسقط عدم وجدان الماء لعينه وتالم عضو
الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقط اسما والحيض والنفاس
يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة واجاب صاحب التحقيق
بان مقتضى ما ذكرنا ان السقوط لا يكون الا بهذين الوجهين لا ان غيره لا
يسقط فسقوط الوضوء والسعي بما ذكرنا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء
لعدم الماء وتالم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت ولكن يخرج عن العهدة بالخلف
ولا يخفى ان الايراد بالوضوء والسعي على المعترض القايل فانه يسقط بسقوط
ذلك الغير بان الوضوء قد يسقط لمعان اخر وكذا السعي يسقط اسما ذلك
الغير اوجه والجواب بلا اولى اذ ذاك يبنى على الطرف لكن يرد المعترض لا يساعده
لا باء قوله لعينه في جانب الوضوء وقوله بواسطة اسقاط الطهارة في الصلوة
ما ذكرناه وايضا يحمل هذا الاعتراض هو النوع الثاني لان ذكر تلك المقدمة
هنا وقع استطرادا وجوابه ما ذكرته واجاب عن الحيض والنفاس
بمنع كونهما مسقطين للصلوة بواسطة اسقاط الطهارة اذ لا اثر لهما في اسقاط
الطهارة فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقطهما
الصلوة لعدم الاهلية شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه فان قيل
فقد يسقط الصلوة والجمعة سقوط الطهارة والسعي كمقطوع اليدين يسقط
عنه الطهارة ثم سقط الصلوة عنه بسقوطها ومن سقط عنه الطهارة ثم يسقط
الصلوة عنه بسقوطها ومن سقط عنه السعي بمرض او خوف يسقط عنه الجمعة
مع بقاء الاهلية وتحقق السبب فيهما قلنا لا نسلم ان الصلوة والجمعة
يسقطان بسقوطهما بل بالعجز عن الاداء فانه مورث لاداء بطهارة وباداء
الجمعة في الجامع ومن عجز عنه والعجز مسقط بعينه والدليل عليه انه لو غسل
لعنه اعضاء وضوء احد بغير رضاه او حمل الى الجامع وجب عليه اداء الوقتية

والحمو لزوال العجز في الوقت ولو كان سقوطها بسقوط الطهارة والسعي لم يعد بدون
القدرة على السعي والطهارة كالعقد والماء واذا سقط عنها الجمعة سعي مع القدرة
عليه الي هاهنا كلامه ولا يخفى ان مسئلة العبد والماء لا يعد يوضحا والقرس
في التمسك بها عن طامع ويوجهه لا يخ عن تمحل   والنوع الثاني حسن
لمعنى في غيره اي المعنى الحسن في غير المأمور به لا في نفسه وذلك ان الحسن وهو المأمور به
او المعنى ويكون قوله يفعل المأمور به او قوله ويحصل المعنى وضع المظهر موضع
المضمر يوديه ولا الا مثله والثاني حصل القدرة واقسامه فانها ليست مورا بها لكنها
معنى في غير المأمور به وهو المأمور يحصل بها المأمور به صفة وثمرة واولى كلمات
لا يخفى يتنوع الي ثلثة انواع الاول ما يحصل المعنى الذي حسن المأمور به بواسطة
نادابه كالصلوة على الميت فانها لم تحسن عبادة شرعية لمعنى في ادمي بدون
الميت بحث ولا بواسطة الميت مطلقا لتحقيقه على الكافر والفاسق وكلا انتفاء
على احد منهم ابدا بل حسنت قضاء لحق الميت المسلم فان للمسلم على المسلم
حقوق كما ورد به الخبر والقضاء يحصل في نفس الصلوة وكذا الجهاد فانه تعالى وتخريب
وافساد وتعذيب وحسنه لما فيه من اعلاء الدين وقهر الكفر وذا يحصل في نفس الجهاد
وكذا الحدود ذا ايلام وايذاء وانما حسنت اقامتها لكونها زاجرة عن المعاصي والزجر
يحصل في نفس اقامتها لما حسن قضاء حق الميت الاسلام وقهر الكفرة لكفرهم وزجر
العصاة لجناياتهم وهذه كلها توجد باختيار العبد وصنعه صار معتبرا بخلاف
ما ذكر من الوسايط في النوع الاول فلذلك لم يلحق هذا النوع بما حسن لعينه
فان قيل هذا ما ذكر من بناء اعتبار الواسطة وعدمه على الاختيار وعدمه
نظر وما السر في ذلك قلت نعم له نظاير الا ترى ان فعل المختار اذا تخلل واسطة
يعتبر وفعل غير المختار لا يعتبر ويجعل كان لم يكن بقطع الاول النسبة الي الفاعل
دون الثاني على ما عرف في مسئلة حل قيد العبد وفتح باب وشق الزق وسيلان ما فيه
فان الضمان يجب على الشاق دون الحال والمثال ذلك كثير وكذا في المكره الكامل
على ما يصلح ان يكون الفاعل الة لغيره لم يعتبر تخلل فعله ولعل السر فيه ان الفعل
اذا صدر عن اختيار يوجد مقصودا وعند عدم الاختيار اي المكره يوجد ضمنا والثابت ضمنا

لا عينه

لا عينه وانما العجز للمتصور ولهذا يثبت المقتضي بشرايط المقتضي لا بشرايط
نفسه ومما يحق التنبيه له انهم فسروا المعنى الحسن تارة باسلام الميت وكفر الكافر وجناية
العاصي تنبيها على المباني وطورا بالقضاء حق الميت وقهر الكفرة والزجر عن المعصية
تصريحا بالمقصود وفي كلام صاحب التقويم واقامة الحدود اضرار وانما حسن
لانها حراء زاجر عن المعاصي فحسن بواسطة المعاصي وكلام علامة النسفي
وانما صار الجهاد حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر
الكافر ارشاد الي ما ذكرنا فلذلك يطلقون المعنى تارة ويريدون به تلك المعاني
التي هي المباني كما في قولهم حسن في غيره فان المعنى الذي في الغير هو اسلام الميت
لا قضاء حقه وكذا في اخواته ويطلقونه تارة ويريدون به المعاني الاخر كما
في قولهم يحصل المعنى بفعل المأمور به صرح بذلك في التقويم فقال وفي الفصل
الاول يحصل ما فيه الحسن من قضاء حق الميت وكبت اعداء الله تعالى وزجر
العاصي بنفس الفعل والمصنف في الفوايد ثم قال ذلك المعنى يحصل بنفس هذه الافعال
فان قهر الكافر وزجر العاصي وقضاء حق اسلام الميت يحصل بنفس هذه الافعال
وعلى هذا ظهر الفايدة في ايراد المعنى مظهرا على تقدير كون ذلك اشارة الى ما لم يتفطن
لذلك ولم يسع كلامهم احد في ما يراد فقال قولهم حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام
والكفر والمعاصي مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المأمور به مما يتدافعان ليس
هذه الاشياء على فعل المأمور به وان زعمت ان ذلك المعنى هو القضاء والكبت
والزجر فهذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ذلك ان لو كان هذه الاشياء
امورا خارجة عن اداء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت
حقيقته في الزكوة والصوم والحج فالقول بمغايرة هذه الاشياء مع الافعال
ثم الحكم بحسن واسطة بعد النسبة لما ذكرنا ان لا تدافع في كلامهم وان الزاعم
هو المتكلم لا المخاطب وانه على وفاق ما صرحوا به وكون القضاء والقهر
والزجر امورا وراء الصلوة والجهاد والحد معلوم بالضرورة لا توجيه لمنعه
وانكاره وان اردت التنبيه فالحد ضرب وايلام مخصوص والزجر معنى
وراءه الا ترى انه قد لا يقع زاجرا وكذا الجهاد قتل الكفار وقهرهم واعلاء الدين

يجي وراء ذلك وكيف يتصور الانجاء والتبري قد يتخلف عن الحصاة وكذا الصلوة تكبيرات يؤدي على هيئة مخصوصة وقضاء حق الميت امور زائدة بخلاف الزكوة واحسانها فانها في الشرع عبارة عن ايثار جزء من النصاب والا ساعين الدفع وكذا الصوم امساك النفس عن المفطرات وتجويعها وذلك عين قهرها وكذا الحج زيارة اماكن شريفة وذلك تعظيمها فظهر ان ما ذهبوا اليه من التغاير والاتحاد عن عين التحقيق وجوهر السداد والي ما حصل اي
النوع الثاني ما لا يحصل ذلك المعنى الحسن في ضمن المامور به بل يحصل بعده بفعل اخر قصدي كالوضوء فانه لكونه وسيلة الي الصلوة المشتملة على التعظيم بسبب صفة حسن فهذا الحسن ثابت فيه لمعنى في غيره وهو التعظيم الذي في الصلوة ولا يتادى في ضمن الوضوء والتمثيل بهذا الوجه لا ينافي كونه حسنا لعينه وفوائد الوضوء في نفسه تبرده وتطهره بهذا الوجه لا وليس في ذلك حسن ممنوع اذا التبرد في اوانه حسن عقلا والتطهر حسن شرعا ايضا وكذا السعي الي الجمعة حسن وان كان في نفسه مشي اقدام ومشقة ولا حسن فيه والجمعة لا يتادى في ضمنه وانما قدم النوع الاول لانه بالحسن لعينه من حيث ان المقصود يتادى بالمامور به ولعل الامام فخر الاسلام رحمه الله انما قدم النوع الثاني لكونه ادخل في كونه حسنا لغيره وحكمهما اي حكم هذين النوعين بقاء الوجوب بوجوب الغير والسقوط بسقوطه حتى لو سقط الصلوة بحيض او نفاس مثلا يسقط وجوب الوضوء وكذا الحكم السعي حتى لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط السعي ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود ولو سقط عنه الجمعة لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت حتى سقط لعارض بغي او قطع طريق او كفر سقطت الصلوة عليه وكذا اذا اسلم الكفار عن اخرهم سقط فرض الجهاد الا انه خلاف الخبر وهو قوله عليه السلام الجهاد ماض الي ان تقوم الساعة فان قلت السعي قد يسقط لا بسقوط الغير كما في الاعتكاف والحمل مكرها الى الجامع وكذا الوضوء

يسقط

يسقط بسقوط عضوه و بعدم الماء قلت التركيب دل على انه يسقط بسقوط الغير اما انه لا يسقط بوجه اخر فلا وانما يرد ما ذكرت لو قال لا يسقط الا بسقوط الغير كما قال في النوع الاول فان قلت تعريف المسند يفيد القصر قلت لا يفيد مطلقا بل في المقام الخطابي ولذا لم يذكر في الطرق القصر ولما كان الحسن لغيره دون الحسن لعينه وظهر اثر القصور في كلا نوعيه عليه فقال ولقصورهما لا يشترط في احد النوعين النية حتى صح الوضوء والسعي من غير نية ولا اهلية حتى صح الوضوء من الكافر ونائم البعض سقط عن النائم في النوع الاخير وانما قال سقط عن الباقين لان الصحيح من المذهب ان الوجوب على الكل ولذا اثم الكل ان لم يقم به احد والنوع الثالث القدرة فان قيل كيف يستقيم هذا والقدرة ليست من اقسام المامور به قلنا هذا تقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره فلا يخ اما ان كان ذلك الغير شرطا لوجود المامور به او لم يكن فان كان فهو احد الاقسام وان لم يكن شرطا فلا يخ اما ان كان ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده وهما القسمان الاخران كذا في الفوائد وفيه اشارة الى ان قوله ذلك اشارة الي الغير وما قيل القدرة شرط حسن التكليف والامراد بتكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان لا يجعل هذه قسما من النوع الثاني للمامور به بل يذكر ابتداء نحو ان شرط حسن الامر يصلح ان يجعل شرط حسن المامور به لان الفعل مامور ابه فيتسب للمامور به حسن بواسطة حسن شرطه كما ان يتوف المكلف في الغصب حسن لحسن في شرطه وهو الضمان ثم هذا القسم وهو ما حسن لحسن في شرطه يوجد في القسم الاول ايضا فان ما حسن لمعنى في نفسه او لغيره لا يثبت بدون القدرة ولذا اسماه الامام فخر الاسلام رحمه الله جامعا واطلق المصنف فقال فان صفة الحسن اي سواء كان لعينه او لغيره يثبت بالقدرة وانما اورده في النوع الثاني لان ما حسن لعينه يصير بهذا الاعتبار حسنا لغيره اعلم ان التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا

والصحيح

الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج الى غير ذلك من النصوص ولانه
لا يليق بحكمته وفضله تعالى ان يكلف عباده بما لا يطيقونه فيكونون
مجبورين على تركه ثم يعاقبهم على ذلك وما لا يليق بالحكمة يتقدس تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ثم ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين
وقلب الحقائق واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في ذاته غير جائز
الوقوع من المكلف لعدم شرطه او وجود مانع فالتكليف بالاول غير واقع
اتفاقا جائز عند الاشعري غير جائز عندنا والتكليف بالثاني غير واقع
عند الجمهور واقع عنده ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا
يقع كالايمان ابي جهل وبه يستدل الاشعري على وقوع التكليف بالممتنع لان
ايمانه ممتنع لاستلزامه الجهل وهو انقلاب علمه تعالى جهلا وعندنا ايمانه
ليس بممتنع لان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن حد الامكان اي عن
ان يكون الايمان مقدورا او مختارا له لان علمه تعالى تعلق بانه لا يؤمن بقدرته
واختياره فعلم انه له اختيارا وقدرة في عدم الايمان فلا يكون ايمانه ممتنعا
ثم ان القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق ويسمى ممكنة عبارة
عن ادنى ما يتمكن به المرء من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهي شرط في حكم
كل امر اي الشرع جعلها شرط وجوب الاداء في كل امر سواء كان حسنا
لعينه او لغيره اما حكمة منه وعدلا كما ذهب اليه صاحب التقويم واما منة
منه وفضلا كما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله فلهذا قلنا لا يجب
الوضوء عند عدم الماء وكذا عند العجز استعماله لخوف ازدياد مرض او عطش
او لخوف ضرر مالي بان لا يباع بثمن مثله وكذا الصلوة لا يجب ما
لم يمكن من السفر الموصل الى ادائه بما عاليا وهو به سطاعة وكذا الصدقة
لا يجب اداؤها الا بالغني لانه لا يمكن من الاداء عادة الا من يملك المال حتى لم يعتبر
في وجوب الاداء التمكن منه بمال غيره وان اذن له في ذلك قول غيره
ان الاهلية في زفر رحمه الله والشافعي رحمه الله اذا صار الانسان اهلا
للتكليف في اخر الوقت بحيث لا يسع فيه فرض الوقت لا يلزمه الاداء لعدم

الشرط

الشرط وهو التمكن من الاداء وفي علمائنا رحمهم الله يلزمه استحسانا
لوجود الاهلية وسبب الوجوب وهو الوقت وتحقق شرط وجوب الاداء
وهو القدرة المتوهمة المبنية على سلامة الالات لا القدرة الحقيقية فانها لا
تسبق الفعل عندنا خلافا للمعتزلة لانها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
وهي مقارنة للفعل زمانا لوجوب مقارنة العلة التامة لمعلولها وان كانت
متقدمة بالذات لاحتياج الفعل اليها ولا يجوز تقدمها على الفعل والا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة واذا لا بد للتكليف من ان تكون سابقا على الفعل
والا لزم ان لا يكون احد مأمورا بالفعل قبله ولا يعصي بترك المأمور به قبل
المباشرة وجب نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب
اي لحدوث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فلذلك جعل شرط
التكليف توهم القدرة لا حقيقتها وقد وجد التوهم ههنا اذ يحتمل ان يظهر في
الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فيثبت بذلك القدرة
وجوب الاداء ثم بالعجز عنه ظاهرا ينتقل الحكم الى الخلف وهو القضاء فان قيل
المعتبر اما القدرة الحقيقية او توهمها عند سلامة الالات واما توهم
سلامة الالات فليس بمعتبر حتى لم يصح تكليف المقعد بالمشي وباداء الصلوة
قائما قلنا توهم حدوث سلامة الالة والتوهم المذكور من هذا القبيل لان الوقت للفعل
بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشي فينبغي ان لا يصح بناء التكليف عليه
قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح لبناء التكليف اذا كان المطلوب
منه عين ما كلف به اما اذا كان المطلوب غيره فهو كاف لصحته كما اذا حلف
ليمسن السماء ينعقد يمينه عندنا خلافا لزفر رحمه الله لتوهم البر فانه تعالى اخبارا
عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها وصعدها نبينا وعيسى
عليهما السلام ثم يحنث للحال للعجز الظاهر وينتقل الواجب الى الخلف وهو
الكفارة وهذا لان هذه اليمين انما تنعقد موجبة للبر لا لعينه حتى لا يأثم بتركه
بل لتظهر اثره في خلفه وهو الكفارة حتى يأثم بتركها فلم يشترط القدرة الحقيقية
على البر لكن يكفي توهمه عليه اي دخل عليه بغتة وقت الصلوة وهو مسافر
توهمها صح

ليس عنده ماء ان خطاب الصلاة اي الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الآية يتوجه اليه لا حين وجود الماء بطريق الكرامة كما نقل في الاخبار
عن بعض الاخيار بالبحر الظاهر يتحول الى خلفه وهو التراب وهذا لان
قوله تعالى فلم تجدوا ماء الآية دل على خلفية التيمم عن الوضوء والتراب عن
الماء والخلف لا يجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض
وفي لفظ الهجوم اشارة الى ظهور نحو العجز اذا لم يكن مسافرا في قوله في
السفر يوبذ انه لا شمالة على مشاغل سعيه عن التهيؤ للوضوء ثم مع ظهور
نحو العجز وبعد توهم حصوله يتوجه عليه خطاب الاصل وفيه ارشاد
الى ان على المسلم ان يتأهب للصلوة قبل دخول وقتها وهذا
الشرط اعلم ان نفس الوجوب يعتمد قيام السبب والاهلية
وليس بشيء من القدرتين شرط الثبوت حتى الاصح للعدم فيه وشرط في ذلك
لوجوب الاداء القدرة المتوهمة ولوجوب الاداء القدرة الحقيقية المقارنة
له ولم يشترط لوجوب القضاء شيء منهما وهذا على قول من اوجب القضاء بما وجب
به الاداء اما من اوجبه بنص مقصود فلا بد له ان يشترط القدرة في القضاء
ايضا لانه تكليف آخر والقدرة شرط التكليف اما على قول الجمهور فبقاء
التكليف الذي هو شرط ولهذا قلنا من قدر في الوقت على الاداء ثم
زالت القدرة بعد الوقت كان القضاء واجبا عليه فلو هلك المال بعد
وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب وهذا اذا فات الاداء بتقصير
ظاهر لا اشكال فاما حكما لتقصيره وان فات لا بتقصيره فلان القدرة شرط
لوجوب الاداء بالنص والقضاء بقاء ذلك الواجب لانه يجب بما يجب
به الاداء وشرط الشيء لا يجب ان يكون شرطا لبقائه نفس بقاءه غيره فلم
يكن النص متعرضا لاشتراطها حال القضاء او نقول القدرة شرط محض
لوجوب الاداء وكل ما هو شرط لشيء لا يشترط دوامه لبقاء ذلك الشيء
فلا يشترط دوام القدرة لبقاء الواجب وهو حال القضاء فبقي الحيض
يفهم من الاطلاق ومن السياق ايضا ولو دام القدرة شرط وجوب الاداء وقد

الشرط مع

لذا الكلام

وحدث

وحدث حالة الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط دوام الشرط
ويمكن حمل كلامه على كل من هذه التقريرات وان كان بالبعض اشد طباقا
لان قوله لانه شرط وجوب الاداء احدى مقدمات الدليل على اختصاص
هذا الشرط لوجوب الاداء وهذه المقدمة دايرة بينها كما ذكرنا يحتمل
كلا منها ولعله انما اقتصر عليها لذلك وبما ذكرنا اتضح توهم لزوم المناقضة
وقد استدل على عدم اشتراطها في القضاء لوجوب الفوايت من الصلوات
والصلوات في النفس الاخير مع التنفس بانتفاء القدرة ساعتئذ وليس ذلك
ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء هناك
والظاهر ان الحق ما اختاره البعض ان لا فرق بين الاداء والقضاء في ان
المطلوب من كل منهما ان كان نفس الفعل فالقدرة شرط فيهما لامتناع طلب
الفعل من العاجز وان كان المطلوب شيئا آخر كفى توهم القدرة ففي النفس الاخير
يلزمه الواجبات المتعددة لتوهم امتداد الحيوة ليظهر اثره في المؤاخذة الاخروية
كما ان وجوب الاداء ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره
في القضاء يوضحه انه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائما يقضيها
في المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض
مضطجعا يقضيها حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة
البقاء ولم يكن تلك الحالة منظورا اليها في ذلك لكان الحكم على العكس في المسئلتين
والكامل هذا هو النوع الثاني من القدرة ويسمى ميسرة لانها تيسر الاداء
على المكلف بعد امكانه بنوبة بالقدرة الممكنة فهي زائدة على الاولى بدرجة
كرامة من الله تعالى وفضلا وتيسيرا على عباده ولهذا اشترطت في
اكثر الواجبات المالية لان اداءها على النفس على العامة اشق فتعليق
وجوبها بهذه القدرة احق والفرق ما بين القدرتين ان الاولى لما شرطت
للتمكن من الفعل واحداثه حيث لم يصح التكليف الا بها كانت شرطا محضا
ليس فيها معنى العلة فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست
شرطا محضا حيث لم يتوقف التكليف عليها لثبوت كثير من التكاليف

بدونها ولو كانت شرطا محضا لتوقف التكليف عليها كالاولى ولانها معنى
دليل اخر على انها ليست شرطا محضا بل فيها معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر لا بمعنى انه وجب اولا بصفة العسر ثم تغير باشتراطها
الى اليسر بل بمعنى انه كان من الجائز ان تجب بالممكنة فلما توقف على هذه القدرة
صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بسببها فاشترط دوامها لا من حيث
انها شرط بل لان فيها معنى العلة فلو بقي الواجب بدونها يلزم تغيير المشروع
لانه حينئذ يصير واجبا بصفة العسر وهو لم يشرع الا بصفة اليسر
فلهذا اشاره الى ما فهم من اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب يسقط
الزكوة بهلاك النصاب خلافا للشافعي رحمه الله لان الشرع اوجبها اداء بصفة
اليسر حيث خصه بالمال النامي حقيقة او تقديرا بمضي الحول ولم يوجب الا قليلا
من كثير وذلك غاية اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لم يكن المودى بصفة
اليسر بل بصفة الغرم فلا يكون الباقي ذلك الواجب ولا وجه لايجاب غيره
الا بسبب متجدد ولهذا لم يسقط الواجب اذا استهلك النصاب لوجود السبب
الموجب للغرم وهو التعدي على محل مشغول بحق الغير فان قيل تعليله يشير
الى ان اشتراط النصاب من الميسرة فيشترط دوامه فينبغي ان لا يجب شيء
بهلاك بعض النصاب لما لا في الابتداء بل وليس كذلك بل يبقى الواجب بقدر
ما بقي منه قلنا التفريع على فوات وصف النماء الذي هو من القدرة
الميسرة وهو باق في الباقي لا على فوات النصاب لان النصاب ما شرط لليسر فاداء
درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين اذ كل منهما ربع العشر بل لا يبعد ان
يكون اداء (?) اليسر كما في اداء خمسة من مائتين ايسر من اداء الف من
اربعين الفا وانما شرط ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء انما يتصف بالحسن
من غير الغني لا يحصل عادة قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنا
يختلف بحسب الاشخاص والزمان والاحوال فتولى الشرع تقديره فعلم
ان النصاب شرط لتوجه الخطاب اغناء لا لليسر بل اشترط دوامه قال الامام
فخر الاسلام فصار ذلك شرط الوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية صليه (?)

يوجد

يوجد بها العقل والبلوغ واجيب بانه من القدرة الممكنة بان النصاب ما شرط
لليسر بل للتمكن من الاداء وقال صاحب التنقيح وفي هذا الكلام ما فيه فقيل
ان اراد ان ادنى التمكن يحصل بملك القدر المودى وان الممكنة عندهم
مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب والنصاب ليس منهما واجيب
بان الاكتفاء بملك القدر يفضي الى الحرج وهو غير جائز فلم يعتبر لما سيذكر
ولا نسلم ان النصاب ليس من سلامة الالات فان مكنة المالي سلامة
المال كما ان مكنة البدني سلامة البدن ويحتمل ان يكون مراده انهم مع اتفاقهم
على ان النصاب شرط الوجوب لم يجعلوه من الممكنة بل جعلوه ملحقا بالاهلية
كما يشير اليه عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله وبمنزلة القدرة الممكنة كما يشير
اليه كلام الامام شمس الائمة رحمه الله حيث قال هذا المعنى شرط وجوب الاداء
بمنزلة التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء وصرح به المصنف في
الفوائد فقال فصار شرط النصاب للاغناء بمنزلة القدرة الممكنة وكذا
يسقط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بصفة اليسر حيث لم يجب بمجرد ملك
الارض وان تمكن من ادائه ما لم يخرج عليها واذا اخرج لم يجب كل الخارج
وانما يجب عشره فهذا والكل امارة اليسر فلو بقي العشر بعد الهلاك يلزم تغيير المشروع
وكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع اي استاصله افة ولم يبق من السنة مدة
يمكن الاستغلال فيها لانه وجب بقدرة ميسرة حيث لم يجب بملك الارض بان
زرعها ولم يلتفت شيء او غرقت الارض ثم نضب الماء عنها في وقت لا يقدر
على الزرع وذلك امارة اليسر فلو بقي بعد الاصطلام يلزم تغيير المشروع وانما وجب
بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة لكون الواجب فيه من خلاف جنس الخارج
فامكن ايجاب الخراج مع عدم الخارج بجعل النماء موجودا حكما لتقصيره بتعطيله
مع التمكن بخلاف العشر فانه يتعلق بحقيقة الخارج فلم يمكن ايجابه عند عدمه
فلهذا لم يكتف في وجوبه بالنماء التقديري وقوله لانها وجبت بصفة اليسر تعليل
للمسائل الثلاث والحانث ومما يتفرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب ان الحانث الموسر اذا اعسر كفر بالصوم لان الكفارة تجب بالقدرة

الميسرة لان التخيير بين انواع التكفير بالمال اي التخيير صورة ومعنى بان يقع بين اشياء
متفاوتة مختلفة في المالية بعضها ايسر من بعض دليل اليسر كالمسافر يخير
بين الصوم والفطر بخلاف التخيير صورة فقط بان يقع بين اشياء متقاربة
متماثلة في المالية غالبا كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء
لا دليل التيسير ولهذا لا يسقط بهلاك النصاب وسيعلم التخيير صورة
ومعنى اما من المال او من اطلاق التخيير المنصرف الى الكامل وكذا النقل
عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز عنه في الحال مع توهم القدرة في المآل امارة
اليسر حيث لم يتعلق بالعجز المستدام كما يتعلق به في حق الشيخ الفاني وكما في
قوله ان لم احج فكذا او ان لم اكلم فلانا فكذا فان الجزاء يترتب على العدم
المستمر الى اخر العمر وهذا لان قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام يدل
على ان المعتبر هو العجز الحالي اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لم يتصور اداء الصوم بعده
فظهر ان المعتبر في وجوب الكفارة القدرة الميسرة فكان كالزكوة ولما ذكر
انها كالزكوة واستشعر ان بينهما فرقا من حيث ان الواجب في الكفارة بعد
هلاك المال يعود باصابة مال اخر بعد التكفير بالصوم ولا يعود في الزكوة
ومن حيث ان الواجب في الكفارة بالاستهلاك ينتقل الى الصوم كما ينتقل
بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك حتى يسقط في الثاني دون
الاول نبه على ذلك وبين مناط الفرق فقال الا ان المال ههنا اي في الكفارة
غير عين لان المال اعتبر ههنا ليتوصل به التقرب الى الله تعالى على وجه التوسع
فيصير ذلك برا فيما ليس حرمة قد هتكها وهذا المعنى لا يختص بمال دون
دون مال ولهذا لا يشترط فيه النصاب فاي مال اصابه من بعد اي من بعد الاعسار
دامت به القدرة اي ثبت وحصلت والهلاك اي ولكون المال غير عين يساوي
الاستهلاك الهلاك لان بالاستهلاك لم يرد على محل مشغول بحق الغير فلم
يكن تعديا بخلاف الزكوة لان النصاب وان كان ملكه من المال ولكنه تعلق الحق
صار رصدا للفقراء حولا ينتفع منه لان الواجب جزء منه لا مطلق المال
في الذمة فصار النصاب في حق الواجب مالا لصاحب الحق ولهذا لو وهب النصاب

من الفقير

49

من الفقير من غير نية الزكوة اجزاه عنها ولو وهب مالا اخر لم يجز عنها
فاذا فات النصاب فقد فات حقه فلذلك لم يعد الواجب باصابة مال
اخر وانما وجب في صورة الاستهلاك لوجود التعدي على محل مشغول بحق
الغير فيجعل المحل كالقائم تقديرا زجرا على المتعدي ونظرا لصاحب الحق
كما اذا قتل المولى عبده الجاني يضمن للمجني عليه وان لم يكن ملكا له لكن بالجناية
صار رصدا لقضاء حقه فاذا اتلفه جعل كالقائم في حقه ولا يلزم جواب
عما يقال لو كان وجوب الكفارة بصفة اليسر يمنع الدين وجوبها كما منع وجوب
الزكوة فاجاب اولا بالمنع فان بعض الروايات على ان المديون يجزيه
التكفير بالصوم لان المال الذي في يده كالمعدوم حكما اذ المستحق بجهة كالمصروف
في تلك الجهة كالماء المعد للعطش لا يمنع التيمم وثانيا بالفرق بعد التسليم بان
الزكوة وجبت شكرا لنعمة الغنا فانها العظمى اذ بها يتوصل الى مرافق الدين
والدنيا فوجب الشكر لله تعالى على اتمام هذه النعمة وناسب ان يكون
ماليا كما ان شكر نعمة البدن ان يكون بدنيا وليس في الواجبات المالية من
القرب قربة مخصوصة سوى الزكوة فتعينت لشكر الغنا وشرط كماله ليوجب
الشكر اداء للنعمة بالكريم المطلق ايجاب الشكر بمقابلة نعمة ناقصة والدين يسقط
الكمال عن الغنا حتى حلت الصدقة للمديون مع انها لا تحل للغني ولا يسقط
اصل الغنا وكذلك جاز تصرفاته فيما في يده فلم يجب عليه الا عند العدم
وهو كمال الغنا بخلاف الكفارة لانها لم تشرع للاغناء اذ تتادى بالتحرير
والصوم واباحة الطعام ولا اغناء فيهما بل المقصود منها احراز الثواب
لتصير ستارا للاثام التي تجمع بارتكاب المحظور فانها كاسمها ستارة من
عيبها لتكفير الخطيئة ومحو الذنب قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها ولما ثبت ان لا اغناء
فيها وان وجوبها ليس شكرا لنعمة الغنا لم يشترط كمال الغنا في المكفر وانما
شرط ما يصلح لاحراز الثواب واصل الغنا لم يشترط بكماله كاف في ذلك
وقد وجد فلذلك لم يمنع الدين وجوب التكفير بالمال

اما

الحج وصدقة الفطر جواب عما يورد عليهما اما على الحج فلانه اذا وجب بملك الزاد
والراحلة لو ان خروج القافلة من بلده لا يسقط بفواتهما فلم يشترط بقاء القدرة مع انه
وجب بالقدرة الميسرة حيث تعلق وجوبه بملك الزاد والراحلة والمكنة تثبت
بدونهما لانه يصح الندر به ماشيا واما على صدقة الفطر فلانه بعد الوجوب
لا يسقط بذهاب الغنا فلم يشترط بقاء القدرة فيها ايضا مع ان وجوبها بالقدرة
الميسرة اذ شرط فيها النصاب والمكنة تثبت بملك القدر المؤدي فاجاب بان
وجوبهما بالقدرة الممكنة اما الحج فلان الزاد والراحلة في حق النائي ادنى ما يقطع به
السفر غالبا اذ في الذهاب ماشيا حرج عظيم ولو كان وجوبه بصفة اليسر لتوقف
على خدم ومراكب واعوان لان اليسر في مثل هذا السفر لا يحصل الا بهذه الاشياء
واما صدقة الفطر فلانها شرعت للاغناء قال عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل
هذا اليوم فشرط الغنا ليصير اهلا للاغناء وذا بملك النصاب اذ لو اكتفي في وجوبها
على ملك القدر المؤدي لادى الى احراجه وهو جائز له فصار الى وجوب الدفع
في صورة عدم جوازه لانه لو كان له طعام يحتاج اليه هو وغيره لا يجوز
له دفعه ان خاف على نفسه الهلاك فلو وجب عليه الدفع يلزم ما ذكرناه فلهم
بعد ذلك القدر بعين اعتبار الغنا الشرعي وهو ملك النصاب لعدم الدليل
على ما سواهما ولان ما دونه في حكم العدم شرعا حتى حل لمالكه الصدقة ولو كان
وجوبها بصفة اليسر لشرط النماء حقيقة او تقديرا بالحول لان الحول لا يعو لاداء من
فصد المالك كما في الزكوة وحيث لم يشترط ذلك فيه وجب في ساب البدل فاصله
عن حاجته اذا بلغ نصابا وجبت على من ملك نصابا ليلة الفطر علم ان وجوبها
بالقدرة الممكنة فلذا لم يشترط دوامها لبقاء الواجب وفي لفظ المصنف ايما
الى ان النصاب من القدرة الممكنة وصرح العلامة المغنا في رحمه الله بان النصاب
من القدرة الممكنة في صدقة الفطر والزكوة

باب

النهي في اللغة المنع وفي الشرع قول القائل لا تفعل استعلاء وقيل طلب
كف عن فعل استعلاء وقال الامام شمس الائمة رحمه الله النهي ضد الامر اما من حيث
اللغة فصيغته من لسان المامور به جماعتين ان تكون النهي لسان انه جماعتين ان لا

الى م

يكون

50

يكون واما شرعا فالامر لطلب ايجاد المامور به على ابلغ الوجوه مع بقاء اختيار
للمخاطب في حقيقته ايجاده وذلك في وجوب ايتماره والنهي لطلب الامتناع
من ايجاده على ابلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب
الانتهاء ولما ذكر انه ضده فمن المحتمل ان يكون في حكمه اختلافا كالامر فنفاه
بقوله وليس خلاف في ان النهي يوجب التكرار كالامر لانه يتاتى وهذا لان
الانتهاء بالنهي مما يستغرق العمر ان كان مطلقا لانه لا انتهاء له بعدم المنهي
عنه من فعله والانتهاء لا يتم الا بالموت عليه قبل الفعل فلا يتصور تكراره
بخلاف الامر بالفعل لان الفعل المسمى الذي يعرف وجوده يحدث ثم يتصور التكرار
بعده الا ترى ان من حلف لا يدخل الدار لم يبر الا بالموت قبل الدخول ولو
حلف ليدخلن الدار فدخل ساعة يتأيد بر في يمينه وان ترك بعد ذلك ويتصور
منه بعد دخول اخر كذا في التقويم ولان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل مرة ولان التكرار في الامر
مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار في النهي اذ الترك يجمع
ويجامع كل فعل بخلاف الفعل وفي المحصول المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم
من اباه وهو المختار لنا ان النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه
وقد يراد منه المرة كما يقول الطبيب للمريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الدواء
الى هذه الساعة جوابه ان الكلام في النهي المطلق وههنا قرينة تدل على ان
المراد الساعة وهي انه قد شرب الدواء وبهذا الجواب عما يستدل بانه لو كان
للدوام لما انفك عنه وقد يفك فان الحائض نهيت عن الصلوة ولا دوام فان
قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك يدل على ان للنهي مقيد بوقت الحيض
ولما بين انه يستوعب العمر لا جرم يكون موجبه الفور وقوله ههنا لم يقع موقعه
كلا يصير حكمها واحدا لها على قول من قرنه بايجاب استوائها ظاهر فمن
فانه اي الحال الموجب بعد عن الجانبين سيما في المنصاب بخلاف الندب فانه
في الامر عبارة عن اسداب الفعل وفي النهي عبارة عن اسداب من مساع عنه وكلا
في الوجوب فلا يصير حكمهما فيها واحدا وهذا يقتضي ان لا يقول بالوقف ههنا

من قال بالوقف ثمه كما اشار اليه في التقويم بقوله ويحتمل ان لا يكون على الامر حلالا
لان العقول لا توصل الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا
لا سبيل اليه ولعل المصنف انما لم يتعرض للوقف اكتفاء بالدليل
او لعدم تعرضه له في بحث الامر وقال الامام فخر الاسلام ولو وجب التوقف
في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وكان المصنف
لم يتعرض للوقف في الامر لدليل او لعدم الاعتداد بهذا المذهب كما اشار
اليه الامام السرخسي بقوله وهذا فاسد جدا ومن قال بوجوب الانتهاء يقول
بوجوب الائتمار ههنا وهو مذهب علمائنا رحمهم الله لان الانتهاء ههنا
مامور به قال الله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب ولان ارتكاب المنهي عنه
معصية بدليل اطلاق اسم المعصية على قربان الشجرة في قوله تعالى وعصى آدم والمعصية
حرام شرعا فيكون الانتهاء عنه واجبا اذ الواجب ما حرم تركه والمراد بالمعصية في قصة
آدم وان كان مجازا عن الزلة لكنهما لما اشتركا في الحرمة صح الاستدلال اذ المعصية
اسم لفعل حرام مقصود بعينه والزلة اسم لفعل حرام غير مقصود في عينه فلا
فرق بينهما الا بالقصد وعدمه اما الحرام فمشترك بينهما وما قيل ان اطلاق المعصية
على ارتكاب المنهي عنه عن غير قصد وان كان ذلك بطريق التجوز يدل على جواز
اطلاقه عليه اذا كان عن قصد بطريق برهاني وهو المطلوب لا يخلو عن نوع
الى القياس في اللغة ولان النهي متعلقه الانتهاء وهو امر في الامر فلا حاجة
الى الاعادة واعلم ان قياس كلام المصنف يدل على ان وجوب الانتهاء
موجبه واليه ذهب الامام السرخسي رحمه الله حيث قال اعلم بان موجب
النهي شرعا لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه والمذكور في الميزان ان حكم
المنهي وجوب الحرمة فان النهي والتحريم واحد ثم يدل حكم النهي من حيث انه نهي
فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة ووجوب الانتهاء
حكم الامر الثابت بالنهي ومن قال اختلف العلماء في وجوب المامور به
وحرمة المنهي عنه في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس اعلم ان محل
الخلاف ليس في ان مفهوم احدهما عين مفهوم الآخر ولا ان لفظ الامر مخالف للفظ النهي

ليس مفهوما ولا ان احدهما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به
فهل هو نهي عن الشيء المضاد له او هل له اثر في المنع عن ضده والتحقيق ان ههنا
اربع مقامات الامر بالشيء نهي عن ضده الثاني عكسه الثالث هل للامر حكم في
الضد الرابع هل للنهي حكم في الضد اما الاول فذهب عامة مشايخنا وبعض
اصحاب الحديث وبعض الشافعية رحمهم الله الى انه نهي عن ضده ان كان
له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام
يكون نهيا عن اضداده كلها عند بعضهم وعند بعض يكون نهيا عن واحد
منها غير عين واما الثاني فاتفقوا انه اذا كان له ضد واحد يكون امرا بالضد
وان كان له اضداد اختلف مشايخهم قال بعضهم يكون امرا بكلها كما في جانب
الامر وقال عامتهم يكون امرا بواحد منها غير عين وقال الجصاص الامر بالشيء
نهي عن ضده ان كان واحدا او عن الاضداد كلها ان كانت واما النهي عن الشيء امر بضده
ان كان واحدا وان كانت كثيرة لا يكون امرا بشيء منها وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله
لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل منهما ضدا او اضدادا حقيقة وهو تركه لكن الترك
قد يكون بسبب واحد وقد يكون باسباب هذا تقرير اقوال اهل السنة وفقهاء المعتزلة
على ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذا عكسه واما الثالث فذهب ابو هاشم
ومن تبعه من المعتزلة الى ان لا حكم للامر في الضد وعامة المعتزلة على ان له
حكما في الضد لكن قال بعضهم الامر بالشيء يدل على حرمة ضده وبعضهم قال يوجبها
وبعضهم قال بعضهم كذا في الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يوجب كراهة
ضده واما الرابع فمن ذهب الى ان لا حكم للامر في الضد ذهب الى ان لا حكم
للنهي يوجب في ضده اثبات سنة في قوة الواجب وذكر القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله في التقويم ان المختار عندنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده واختاره
الشيخان شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وتبعهم المصنف واما النهي
عن الشيء فعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي في ضده اثبات سنة في قوة الواجب كذا في
اصول التحقيق وكانهما ذكرا لفظ الاحتمال لعدم النقل نصا عن السلف رحمهم الله
انما ذكر مقتضى القياس والمراد بالسنة ليس المصطلح اذ ذلك لا يثبت

كراهة الضد ذهب الى ان النهي صح

الا بالفعل وانما المراد به ترغيب يكون فرضا الى الوجوب واعلم ان الخلاف فيه
الاولى يتناول المعنى لا يحتمل ان يكون منسحبا على خلافه فنظر وهي
ان الكلام عندهم الحروف المنظومة والاصوات المسموعة والامر والنهي من
جنس الكلام فهما مختلفان صيغة وصفة وحكما اما صيغة فظاهر وكذا يتصف
احدهما بالحسن والاخر بالقبح وكذا حكم الامر وجوب تحصيل الفعل وحكم
النهي وجوب الامتناع عنه فكيف يكون احدهما الاخر مع تنوع التضاد
والثاني بينهما وعندنا ان كلام الله تعالى صفة ازلية وهو امر باعتبار ونهي
باعتبار كما انه خبر باعتبار واستخبار باعتبار مع ان الكلام متحد في ذاته وانما تعدد في الكلام ولا تنافي
بين حسن المامور به وقبح ضده وكذا بين وجوب تحصيل الفعل ووجوب الامتناع
عن ضده بل كل منهما يحقق الاخر انما التنافي بين حسن الفعل وقبحه وطلب
الفعل وطلب الامتناع فيه على انا لو ساعدناهم في ان الامر والنهي عبارة
عن اللفظ المسموع لا مضادة ايضا بين الامر بالشيء والنهي عن ضده اما لان اللفظ
الواحد يجوز ان يكون علما على حكمين مختلفين كالشراء جعل علما شرعا في
القريب على التملك والعتق ويجوز ان يكون صيغة افعل علما على طلب الفعل
وعلى طلب الامتناع عن ضده واما لان المعنى واحد واختلفت العبارات باختلاف
الاعتبارات كالحركة فانها عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان لكنه بالنسبة
الى المكان الاول تفريغ وبالنسبة الى المكان الثاني شغل وكسير الشمس الى
المغرب هو عين البعد من المشرق لكنه بالاضافة الى المغرب قرب وبالاضافة
الى المشرق بعد فكذلك معنى قوله تحرك طلب واحد لكنه بالاضافة الى الحركة
امر وبالاضافة الى السكون نهي ولنطو ذكر الادلة بايرادها فان العلم
قد طغى ولنكشف تقرير ما في المتن فنقول من قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده
اي ضد ذلك الشيء المامور به مطلقا اي سواء كان له ضد واحد او اضداد
لا يقول بان النهي امر بجميع الاضداد ان كان له اضداد وهذا لان النهي للتحريم
واعدام المنهي عنه ولا يمكن فيها فيما له ضد واحد الا باتيانه فيكون
اخراجه ضروريا بخلاف ما اذا كان له اضداد فانه اما ان يكون امرا بجميعها او بواحد

فمنها

منها لا سبيل الى الاول وان ذهب اليه البعض قياسا على الامر لان
الامر بالضد انما يثبت ضرورة النهي وهي ترتفع بضد واحد ولان الجميع
من الاضداد مستحيل اتيانا بالامر كما لما امر ان الاول يجمع ويجامع كل فعل
بخلاف الافعال ولا الى الثاني وان ذهب اليه البعض بجعله امرا بواحد منها
لا على التعيين قياسا على انواع كفارة اليمين لانه يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
من غير مرجح قوله وعند بعضهم ذهب الغزالي وامام الحرمين رحمهما الله الى
انه لا حكم للامر والنهي في الضد وهو مذهب ابي هاشم ومتبعيه من المعتزلة
لانه مسكوت عنه والسكوت لا يصلح دليلا فيبقى على ما كان قبل الامر كالتعليق
بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه بقي على ما كان
قبل التعليق الا يرى انه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله لا بطريق التعليق فلان
لا يوجب حكما في ضد ما وضع له اولى وعند بعضهم يوجب كراهة ضده لان النهي
الثابت ضمنا دون ما يثبت قصدا فكان كنهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه مجاور له
فيوجب الكراهة ولان هذا النهي ثابت ضرورة فيتقدر بقدر ما ترتفع به الضرورة
وهي ترتفع بكون ضده مكروها وعندنا يقتضي كراهة ضده لما امر انه ثابت ضرورة
واقتضاء لا بالمعنى المصطلح لعدم توقف صحة المنطوق عليه قال الامام فخر
الاسلام رحمه الله ومعنى الاقتضاء هنا انه ضروري غير مقصود فصار سبيله
بما ذكر من مقتضيات احكام الشرع فكان دون الثابت صريحا فيوجب
الكراهة وانما قلنا يقتضي دون يوجب او يدل عليه لما تبين ان اشعار
هنا من مقتضيات وجود الضد للاخر الثابت بالامر اذ وجود احد
الضدين يقتضي انعدام الضد الاخر ضرورة لا انه من موجباته ولا انه ثابت
بطريق الدلالة وفي العموم الدلالة احق الالحاق فكما لا يوجب النص ضد الحكم
المنصوص عليه لا يدل عليه وفيما ذكرنا اشارة الى حكم مقابله وهو ان النهي
عن الشيء يقتضي كون ضده سنة مؤكدة لجريان مثل ذلك فيه ولان حكم احد المتقابلين
يكون مقابلا للحكم الاخر غالبا والسنة المؤكدة في مقابلة الكراهة وكانه لم يذكره
لذلك ولعدم النص عن السلف فيه كالامر وقولهم مسكوت عنه فلا يصلح دليلا

منقوص

بالمعنى وليس هذا كالتعليق بالشرط فانه لا يجب الحكم ابتداء عند الشرط فلم يقتض نفيا قبله لان النفي لا يتصور الا بعد الوجود ولا وجود قبل الشرط بل كان من ضرورة ابتداء الوجود عند الشرط ان يكون عدما قبله وما لم يكن موجودا من الاصل لا يتعلق عدمه بتعليم فلذلك قلنا انه يقتضي عدما من حيث عدم دليل الوجود لا عدما يدل الدليل عليه واما الايجاب فيقتضي حرمة ترك الواجب ضرورة ولكان حلالا قبل الايجاب فلذلك اضفنا سوى الى الامر واعترض الحكيم السمرقندي بان الضد اذا كان مفوتا للمامور به يثبت الحرمة وان مؤخرا او قطعه للتفويت يكون مكروها فينبغي ان يقال كراهة ضده او حرمته لا كراهة الضد على التعيين وترك ذكر المفوت ههنا وذكره بعد هذا او موضعه ههنا ولعل صاحب التنقيح لذلك المعنى قال اولا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي يكونه سنة مؤكدة ويمكن ان يجاب بان الاشتغال بالضد مكروه مقتضى الامر واذا صار مفوتا للمامور به فانما يحرم لا بالنظر الى الاشتغال بالضد نفسه ولا لسبب الحرمة دائما بل بالنظر الى التفويت وهذا الجواب عما اورده صاحب الميزان قائلا وما قيل انه يقتضي كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه لا يعاقب هذا الجواب انما يتم لو لم يكن المراد بضد الشيء تركه كما ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله اما لو اراد ذلك وهو الظاهر حسب ما قال في الميزان والصحيح ما قال الشيخ ابو منصور رحمه الله فلا يتم لانه اعترض على القائلين بانه يقتضي كراهة ضده وهم لم يفسروا الضد بذلك وذكر في الميزان ان المراد بالامر بالضد وبالنهي عنه انه يكون امرا بالضد الذي يصلح ان يكون مامورا به ويكون منهيا عنه من اضداد الصالحة لان يكون منهيا عنها الا ما لا يصلح لان الضرورة تندفع بصرف الامر الى ترك هو مباح او طاعة فلا تصرف الى المعصية فلا يكون النهي عن الزنا امرا باللواطة وكذا في جانب الامر فالامر بالصلوة في الحال لا يكون نهيا عن مباح او حرام ولا ضرورة في صرفه الى الفعل الذي هو عبادة او

فرض وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عنه يقتضي سنة مؤكدة ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه وضع للايجاب الفعل لا لتحريم ضده كان الاشتغال بضده مكروها لما مر انه ثابت ضرورة ولا ضرورة في اثبات الحرمة عند انعدام التفويت ولا يكون مفسدا ما لم يكن مفوتا فاذا فوت صار مفسدا للحرمة تفويت المامور به وهذا ايضا اصل يتفرع عليه مسائل منها ان المامور به القيام كمن رفع راسه عن السجدة الثانية من الركعة الاولى اداء فقعد ثم قام لا يفسد صلوته لكنه اي القعود يكره لانه يوجب تاخير المامور به لا تفويته حتى لو لم يقم فسد صلوته ومنها ان الكف في الصوم كف النفس عن الشهوتين ثبت مقصودا بالامر قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم اتموا الصيام الى الليل اذ الصوم عبارة عن كف موقت ركنه ولا يتصور كفان في واحد في زمان واحد لا يتأتى اي لا يتصور في المرء يتعلق بمجالسين في ساعة واحدة لجلوسين فلذلك لم يدخل التداخل في الصوم حتى لا يؤدي صومان في يوم واحد بخلاف العدة فانها انما ثبت بالنهي قصدا قال تعالى ولا تخرجوهن ولا تعزموا عقدة النكاح ثبت الامر بالكف عن الخروج والتزوج ضمنا واقتضاء ودخل التداخل في العدة حتى انقضت العدتان بمدة واحدة وهذا لان الكف وان استعمل على التصابق في الشيء اي التصاق واحد بكفين في ان واحد لكنه ثبت ههنا اقتضاء لا نصا انما الثابت نصا موجب النهي ولا تنافي في اجتماع الحرمات كصيد الحرم في حق محرم حلف لا يصيد وكالخمر في حق صائم حلف لا يشربها ولما جرى التداخل في موجب النهي جرى في الكف منصوص عليه قال تعالى والمطلقات يتربصن اي يكففن ويتربصن خبر في معنى الامر قلت لا نسلم ان المراد بالتربص الكف بل الانتظار فسره صاحب التيسير والقاضي البيضاوي رحمهما الله والانتظار لا ينافي انتظار كشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون كثيرة ومما يترتب على ان الكف في العدة ضمنا وفي الصوم قصدا انها تنقضي وان لم تعلم المرأة وبعض وان لم تكف عن الخروج والتزوج بخلاف الصوم وصورة التداخل معتدة لم تنقض من عدتها قرء بعد فتزوجت باخر ووطئها ثم فرق بينهما كان عليها عدة اخرى والعدتان تنقضيان

بلا نية اوآخر خلافا للشافعي رحمه الله المقصود تعرف براءة الرحم وقد حصل وان
تروجت بالزوج الاول والمسئلة بحالها فلها بلا خلاف بالاتفاق وحرمة الوقاع
ومن تلك المسائل المتفرعة ان دواعي الوقاع من اللمس والقبلة تحرم في الاعتكاف
دون الصوم وعن الشافعي رحمه الله لا تحرم قياسا على الصوم ونحن نبنيها على
الاصل الممهد وذلك لان حرمة الوطي في الاعتكاف لما ثبت مقصودا بالنهي
قال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تعدت الى دواعيه تقويتها
كما تعدت في الاستبراء لما ثبت الحرمة فيها قصدا قال عليه السلام الا لا توطأ
الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة وفي الصوم ثبت اقتصارا
لعدم ورود النهي فيه قصدا بل ثبوت الحرمة فيه ثبت ضرورة الامر بالكف
عن الوطي الذي هو ركن الصوم لفوات الركن فلم يتعد الى الدواعي كما لم يتعد في حالة
الحيض لان النهي فيها ثبت اقتصارا في ضمن الامر لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في
المحيض وفي هذا التمسك كلام لورود النهي قال تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن

قال ابو يوسف رحمه الله شروع في مسئلتين فرعهما ابو يوسف رحمه الله
على الاصل الممهد احديهما سجد على مكان نجس لا يفسد صلوته لان المامور
به في قوله تعالى واسجدوا السجود على مكان طاهر ثبت اجماعا او دلالة قوله تعالى وثيابك
فطهر فيكون المصلي منهيا عن السجود على مكان نجس اقتضاء وضرورة لا قصدا
فلو اعادها على مكان طاهر لا يفسد صلوته لان ما ثبت قصدا بالسجود على مكان
نجس لا يفوت المامور به لا ترى الى اللاحق يبنى ما بقي من الصلوة من المشي
والوضوء وغير ذلك ولكنه يكره لما مر في مسئلة القعود ثم العام وثانيتهما
لا يقطع احرام الصلوة بترك القراءة في الشفع الاول والنفل الا المسعل لم
عن ترك القراءة قصدا بل امر بالقراءة في الصلوة وذلك نهي عن ضدها اقتضاء
فترك القراءة في الشفع الاول ما لم يكن مفوتا لفرض القراءة لا يكون مفسدا وذلك
اي التفويت المفسد او الفساد حصل بتلا الشفع اي الشفع الاول للقطع
بانعدام القراءة فيه لا للشفع الثاني لاحتمال وجود القراءة فيه فلا يكن بتلا التحريمة
صحيحة فالله لسار سعوا علمها وان فسد الشفع الاول بترك القراءة اذا بروا لم

من تركها

من تركها انقطاع الاحرام كمن سبقه الحدث فانه ممنوع عن القراءة كما انه ممنوع عن الركوع
والسجود مع بقاء الاحرام والمعنى ان القراءة ركن لا يتم الصلوة بدونها حقيقة
وحكما في الاخرس والامي ولا حقيقة لا حكما في المقتدي وشرط لصحة الافعال الصحيحة
الاحرام فيبطل بتركها ما هو شرط صحته فلذا لم يتعد الى الاحرام وهذا كالمسافر ترك
القراءة في ركعة من ظهره لا يقطع التحريمة لاحتمال وجود القراءة بان نوى الاقامة
وبعضها في الشفع الثاني ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوصل
الا في جزء منه مع ان حرمته ثبت في ضمن الامر بالكف لان فرض الصوم ممتد حتى كان
الاكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا وان قل كالايمان فانه فرض ممتد
فكان وجود ضده مفوتا له وان قل اما النفل فكل شفع فيه صلوة على حدة
ففساد احد الشفعين احدا لا يؤثر في الآخر وقوله في ركعة ليس بقيد فان الرواية
محفوظة ان المسافر لو افتتح الظهر وترك القراءة في ركعة او ركعتين ثم نوى الاقامة
قبل ان يسلم او بعد قيامه الى الثالثة قبل التقييد بالسجدة فان فرضه يتعلق الاربع
ويقرأ في الاخريين قضاء وعند محمد رحمه الله لما تركها في ركعة او ركعتين فسدت
صلوته لان الفساد بترك القراءة مؤثر في قطع التحريمة لما ثبت فصار كلحج المقيم
وهو يفسد بترك القراءة فيهما او في احديهما فكذا ظهر المسافر اذ لا يثبت الا قاء
في رفع الفساد وانما وضع المسئلة في المسافر لانه في بيان تفريع ابو يوسف رحمه الله
على ذلك الاصل شرع في جواب صاحب عن قولهما ان التفريع في النفل الظاهر
لان كل شفع فيه صلوة على حدة فترك القراءة في الشفع الاول تفسد مع ذلك
لم يؤثر في بطلان التحريمة بخلاف الفرض الرباعي فان تركها في الاولين لا يفسدها
فظهر ان ابركون النهي صمنا في النفل الظاهر وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
جواب عما قاله ابو يوسف رحمه الله في المسئلة الاولى بان الساجد على المكان النجس
مستعمل للنجس حامل له لان النجاسة تصير وصفا للوجه وهذا لان فرض السجدة
لا يتأدى الا باتصال الوجه بالارض فيكون من تهيأ فرضا محمولا وصف الارض وصفا
له حكما للاتصال اللازم ولهذا لم يفسد بنجاسة موضع القدمين والركبتين خلافا لزفر
رحمه الله لعدم لزوم الاتصال والمصلي مامور بدوام التطهير والكف عن حمل النجاسة

واسقا للتخيم

الاولى كلحج
المسافرين وحد
[illegible]
الاصل على قولهم ثم

حيالى خالى
عن ولد

[illegible]

الاركان لدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر فيصير ضده مفوتا للفرض الطاهر كما
ان الصايم لما كان مامورا بالكف عن اقتضاء الشهوتين في جميع وقت الصوم
يصير الاكل في حرمته مفوتا للصوم ثم شرع في احوالهما عما قاله ابو يوسف
رحمه الله في المسئلة السابعة من اختلاف التخريج ولما كان تخريج محمد رحمه الله
مناسبا لما اجابا به في المسئلة الاولى قدمه فقال وقال محمد رحمه الله القراءة
فرض دائم في التقدير حكما كما ظهر بآية قوله وهذا توضيح لدوام فرضيته تقديرا
او استدلال بالمسئلة قلنا لا يصلح للامي خلفه للعاجز في الاخرين
وان اي الامام لم يقرا في محلها اذ التقدير انما يصح في حق الاهل
والامي ليس باهل للقراءة واذا ثبت دوام فرضيته يصير ضدها وهو
ترك القراءة في ركعة مفوتا للفرض فيكون مفسدا للافعال كالاكل في الصوم
واذا فسدت صارت بمنزلة افعال ليست من الصلوة كالتكلم والحدث
العمد فيبطل بها التحريمة وقال ابو حنيفة رحمه الله ترك القراءة في الاوليين يوجب
بطلان التحريمة وفي احديهما لا والفرق ان الفساد في الاول قوي لثبوته بدليل
قطعي وهو قوله فاقرءوا وفي الثاني [illegible] محتمل اذ هو مجتهد فيه لان
عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة غير مفسد لان القراءة فرض عنده
في ركعة واحدة لا غير لعدم اقتضاء الامر التكرار ولهذا لا يتعدى الى التحريمة
في الاول دون الثاني كمن جمع بين حر وعبد وبينه وبين عبد وبين مدبر
في صفقة واحدة يتعدى الفساد الى القن في الفصل الاول لقوة الفساد
اذ الحر لا يحل للبيع اصلا وفساده مجمع عليه ولا يتعدى اليه في الفصل
الثاني لان الفساد هاهنا دون الفساد ثمة اذ المدبر محل للبيع عند الشافعي
رحمه الله وكذا لو قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ عندنا فلم يقو ابو حنيفة رحمه الله
على [illegible] القولين الا الى يوسف رحمه الله فانه [illegible] التحريمة مطلقا ومحمد رحمه الله
يبطل التحريمة مطلقا [illegible] قصدا الى قدر النفس بترك القراءة في الكل
محمد فيه ايضا لا عند ابي بكر الاصم وسفيان وابن عيينة رحمهم الله القراءة
في الصلوة ليست بركن انما سنة كسائر الاذكار [illegible] لا يبطل التحريمة

بترك القراءة في الشفع الاول ايضا عند ابي حنيفة رحمه الله قلنا ذلك خلاف
لا اختلاف وهو قول مخالف لعبارة النص فلذلك لم يعد كما لم يعد قول
من احل متروك التسمية عامدا فانه لم ينفذ قضاء القاضي فيه وكما لم يعد
ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف رحمه الله قول عطاء بن رباح من ان نجاسة
الثوب مطلقا لا يمنع جواز الصلوة لكونه مخالفا لعبارة النص وهو قوله تعالى
وثيابك فطهر ذكره في الزيادات عريان وجد ثوبا مملوءا دما يجزيه ان يصلي مع
الثوب قائما بركوع وسجود ويجزيه ان يومي قاعدا لانه ستر العورتين وعند
محمد رحمه الله يصلي في الثوب لا يجزيه الا فيه لان حكم العورة اشد من نجاسة الثوب لان من
الفقهاء من لم يجعل نجاسة الثوب مانعا وهو عطاء [illegible] التعليل بانه ستر العورتين
اشارة الى ما ذكرنا

فصل

الفصل مما وصل بينه وبينها
فصل لا ينون لان الاعراب لا يستحق الا بعد العقد والتركيب كذا في المستصفى
النهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه كالامر يقتضي صفة الحسن للمامور به لما مر لان صاحب
الشرع بعث لتتميم المحاسن ونفي القبائح ذكره في التقويم فالشرع ما جاء الا لشرع
ما هو حسن ورفع ما هو قبيح فكان مقتضى [illegible] القبح ومقتضى الامر الحسن ولان
التحريم ضد الحل فكان مقتضى احدهما ضد مقتضى الاخر ثم النهي اي المنهي عنه
في صفة القبح ينقسم انقسام ما مر اي المامور به في صفة الحسن او النهي في اقتضاء
صفة القبح للمنهي عنه اي بالنسبة اليه ينقسم انقسام ما مر في اقتضاء صفة الحسن للمامور به
وهذا انسب مما قيل في وجه الانحصار صفة النهي اما ان يضاف الى ما قبح لعينه
والاول اما ان يكون بلا واسطة وهو النوع الاول او بواسطة وهو النوع الثاني
او الى ما قبح لغيره والثاني اما ان يكون القبح غير داخل في ماهية المنهي عنه وهو
النوع الثالث او داخلا وهو النوع الرابع وسياق كلام المصنف انسب
بالاول فان اورد بانه لم ينقسم انقسام ما مر لانه انقسم الى ستة كما مر والنهي الى اربعة
اجاب المصنف بان هذا الانقسام باعتبار الاصل من غير النظر الى الزوائد وبهذا
الاعتبار ينقسم الامر الى اربعة ايضا لان المامور به اما حسن لعينه والاول
اما ان عرف حسنه بمجرد العقل كالايمان والعدل او بالشرع كالزكوة واما حسن

لغيره ولا بد اما ان يحصل ذلك الغير بفعل المأمور به او بفعل آخر   ما قبح
لعينه شروع في بيان اقسام المنهي اذ المنهي عنه ينقسم الى ما قبح لعينه ولغيره
وما قبح لعينه انقسم قسمين احدهما ما قبح لعينه وضعا اي عقلا كالكفر والكذب والظلم
فان العقل يعرف قبحها في ذواتها من غير توقف على ورود الشرع اي قبيحة
في اصل وضعها الاول انها محظورة في الاديان كلها وثانيهما ما قبح لعينه شرعا
ملحقا بما قبح لعينه وضعا كاللوط وبيع الحر والمضامين اي الماء الذي في الصلب والملاقيح
الذي في الرحم وصورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من
هذه الناقة وكان هذا معتادا بين العرب فانها قبيحة شرعا لجعلها في غير محالها
فصار عبثا فهذا النحو مما قبح لعينه وضعا اما اللوط فلان المقصود من قضاء
الشهوة هو النسل وهذا ليس بمحل لذلك وكذا بيع الحر والمضامين لان
محل البيع مال متقوم وهذه ليست اموالا فضلا عن التقوم وكذا الصلوة بغير
طهارة ليست بقبيحة عقلا فان اعظم العبادات وهي الايمان بالله تعالى يصح
بغير طهارة وانما هي قبيحة شرعا لانعدام الاهلية اذ الشرع قصر اهلية اداء
اداء الصلوة على كون المصلي طاهرا عن الحدث والجنابة فتعدم الاهلية بانعدام
صفة الطهارة والتصرف الصادر من غير الاهل عبث اصلا كالتصرف المضاف
الى غير محله فصار عبثا فالتحق بما قبح لعينه وضعا واللوط وان كان مستقذرا
عقلا لكن المصنف عده من النوع الثاني وحكمه اي حكم ما قبح لعينه اعم من ان
يكون وضعا او شرعا عدم الشرعية اصلا ووصفا اي المشروع لا يخلو عن الحكم
وبدون المحلية والاهلية لا يتصور الحكم   وما قبح لغيره وكذا ما قبح
لغيره انقسم قسمين ايضا الى ما جاوره المستكن عائد الى الغير والبارز الى ما
قوله جمعا اي المجاورة بينهما حيث الاجتماع والمقارنة لا من حيث الجزئية والوصفية
بل يتصور الانفكاك بينهما ثم مثل بثلاثة امثلة الاول من الحسيات والثاني من المعاملات
والثالث من العبادات فقال كالوطي حالة الحيض فانه منهي عنه وحرمته متعلقة باستعمال
الاذى الذي هو مجاور للوطي جمعا غير متصل به وصفا ولذا لم يتعد الى ما سوى
موضع خروج الدم عند محمد رحمه الله والى ما فوق المئزر عند ابي حنيفة رحمه الله

وكالبيع

وكالبيع عند اذان الجمعة فانه منهي عنه وحرمته متعلقة بالاخلال بالسعي الذي
هو مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه بان مكثا في الطريق من غير بيع وكذا البيع
قد ينفك عن الاخلال بالسعي بان يتبايعا في طريق الجامع ذاهبين وكالصلوة
في الارض المغصوبة فان النهي متعلق بشغل ارض الغير وهو معنى مجاور
قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة بدونه وفي التقويم فالنهي
عنها جاء لمعنى الغصب وما هو من الصلوة في شيء فغصب الارض في شغلها بنفسه
لا بصلوته وفي حواشيه وهذا يشير الى ان نهي النبي عليه السلام عن الصلوة في
الارض المغصوبة معناه ان يصلي في ارض غيره بغير اذنه ولا يشترط ان
يكون تلك الارض مما غصبه غاصب فان غصب العقار لا يتحقق عندهما
وحكم هذه المسئلة مجرى على اطلاقه وغير متعرض بمذهب احد في الكتب فينبغي
ان لا يتقيد بمذهب محمد   وحكمه الشرعية اي يكون مشروعا اصلا ووصفا
حتى يفيد البيع وقت النداء الملك قبل القبض وتتادى الفرض بالصلوة
في الارض المغصوبة وتثبت الاحصان بالوطي حالة الحيض واحلها للزوج
الاول في المطلقة بالثلاث قوله لانه اي الفعل او الغير ينفك عنه فيما اعتبر
ان متجاورا جمعا لا وصفا فلا يوثر احدهما في الآخر فلهذا اثبت الكراهة
لا الفساد ونظير ذلك صائم لا يصلي وطائف بالكعبة بقذف المحصنات
بلسانه وفي الميزان في هذا المقام ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة وجود الطاعة
والمعصية في حالة واحدة من شخص واحد فيكون مطيعا وعاصيا بفعلين
مختلفين   والى ما يتصل به الضمير المرفوع للغير والمجرور للموصول
يعني اتصل المعنى الموجب للقبح بالمنهي عنه بحيث صار وصفا له ولم يتصور
الانفكاك عنه فمثاله من المعاملات الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض في
عقد المعاوضة فان المعنى الموجب للقبح فيه هو الزيادة التي بعدم المساواة
المنصوص عليها والزيادة صفة للمزيد عليه واشتراطها لا يخل بركن العقد
ولا باهله ومحله فيكون مشروعا باصله دون وصفه ومن العبادات
صوم يوم النحر فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به وصفا وهذا

لان كونه يوم عيد وضيافة ويوم نحر او فطر صفة للوقت والوقت داخل في ماهية
الصوم الشرعي فيكون وصف اليوم وصفا للصوم ولانه يتصور الامساك
في الصوم فيكون لغيره وصفا فيهما فان فضل الزيادة قد يوجد بدون المؤجل عليه
وكذا ترك الاجابة يوجد بدون الصوم بان امسك بلا نية فبدا ما الاول هٰهنا
فلا يمكن لعدم ثبوت الربوا الا في ضمن عقد المعاوضة كما لا يخفى على من له وترك
الاجابة عند عدم الصوم ممنوع وفيه الميزان والرابع ان يكون صيغة النهي مضافة
الى شيء هو حسن في نفسه ويكون المنهي غير مشروع في تصور وجود احدهما
بدون الآخر في الجملة وهو حد العدين لكن الفعل الذي هو طاعة سبب لوجود
المعصية ويكون من قوامها خلاف الفصل الاول نظيره صوم يوم النحر عند عامة
مشايخنا رحمهم الله فان الصوم فعل مشروع بنفسه قربة والنهي اضيف اليه
لكن المنهي غيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى لوجود حد العدين وهو وجود
احدهما مع عدم الآخر فان الصوم في غير هذه الايام يخلو عن ترك الاجابة لكن
الصوم سبب لوجود المعصية في هذه الايام فان ترك الاجابة لا يتحقق
بالصوم حتى قالوا لو ترك الاكل من غير نية الصوم لا يأثم وسنعود الى هذا البحث
بكلام بسيط الجمع اي الحق هذا النوع الرابع في الحكم وهو عدم الشرعية
بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه اعم من ان يكون وصفا او شرعا بالقسم الاولية
وسنعود الى هذا البحث بكلام بسيط وذكر في التقويم بعد ذكره اقسام الاربعة
وجعل ما اتصل به وصفا قسما ثالثا وقال الشافعي رحمه الله النهي على اقسام ثلثة
والقسم الثالث الذي ذكرناه من جملة ما قبح لمعنى في عينه شرعا وقبل الشروع في الادلة
لابد من تفسير الصحة والبطلان والفساد فلها في هذا المحل مواضع تعم فالصحة في العبادات
عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء وفي المعاملات كون العقد سببا
لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا ويقابلها البطلان فيهما والفساد يرادف
البطلان عند الشافعي رحمه الله وعندنا قسم ثالث وهو ما كان مشروعا
باصله دون وصفه وقد يطلق الصحيح عندنا على ما كان مشروعا باصله ووصفه
جميعا فيكون مباينا للفساد وعلى القسم الاول فبينهما عموم وخصوص تمسك

الشافعي رحمه الله

الشافعي رحمه الله بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة بدليل عدم صحة نفي القبح
عنه فيثبت بمطلقه الكامل من القبح وهو ما قبح لعينه كما ان الامر حقيقة في
اقتضاء الحسن ويثبت بمطلقه الكامل من الحسن فلم يبق المنهي عنه مشروعا
اصلا لان ادنى درجات الشرعية الاباحة والقبح لعينه لا يكون مباحا فيقتضي
النهي نسخا فلهذا قال ببطلان بيع الربوا وعدم ثبوت الملك عليه بالقبض
وببطلان صوم يوم العيد وعدم صحة النذر به ونحن بالثاني اي الحقنا
هذا النوع بالثاني وهو ما قبح لغيره مما جاوره جمعا وهذا يؤيد ما ذكرنا ان
المراد القسم الاولية والا فهو قسم ثالث ومعنى الالحاق ان المنهي عنه في
المجاور كما يكون مشروعا ويترتب عليه الحكم الشرعي فكذلك هذا النوع فان
قلت كيف يستقيم الحاقه بالمجاور وقد مر ان حكمه الشرعية اصلا ووصفا
وما نحن فيه غير مشروع وصفا قلت الالحاق في كونه مشروعا اصلا
لانه مقابله قول الشافعي رحمه الله والخلاف في ذلك لا في كونه غير مشروع
وصفا او نقول المراد بقوله وحكمه الشرعية انه يدل على كون المنهي عنه
مشروعا اعم من ان يكون اصلا ووصفا او اصلا فقط يؤيده ما ذكر
في التقويم وحكم القسمين الاولين انهما جعلا غير مشروعين اصلا وحكم
الآخرين انهما دليلان على كون المنهي عنهما مشروعين لان النهي تمسك
علماؤنا رحمهم الله في ذلك بان النهي يعتمد تصور المنهي عنه ووجوده اما
اولا فلانه موجب للانتهاء وانما يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم ليس
بشيء فكان موجبه موجبا لوجود المنهي عنه واما ثانيا فلان النهي يراد به
عدم الفعل مضافا الى كسب العبد واختياره ليكون الفعل مقدورا له
والا يلزم نهي العاجز وذا قبيح عقلا وشرعا الا يرى للانسان لا يقال له لا تطير
وللاعمى لا تبصر تحقيقه انه ابتلاء كالامر ولا ابتلاء الا بما يحتمله اي الاختيار
في اداء الذي حصل الحرمة الناهي كان مثابا وان اقدم عليه هاتكا حرمته
كان معاقبا فيكون النهي مستدعيا تصور المنهي عنه تحقيقا للابتلاء
واما ثالثا فلانه لو لم يكن متصورا وموجودا لكان عدم الفعل لعدمه

وعدم تصوره لا لامتناع العبد عن ذلك فيصير النهي نسخا وذلك باطل والى
الوجهين الاخيرين مال المصنف واذا ثبت ان النهي يستدعي تصور المنهي عنه
ووجوده استلزم في الشرعي كونه مشروعا اذ تصور المشروعات ووجودها
شرعيا بالتصور معدوم للعبد فيمكن من الامتناع عنها لعظمها للقاضي بخلاف
الحسي فان النهي عنه لا يستدعي شرعيته لتحققه مما لا يعلم الشرع وانما يستدعي
قدرته عليه بعد بعدم التصور حسا او بطلان صيرورته نسخا لان النسخ تصرف
في الحكم بالرفع لانه رفع حكم شرعي والنهي تصرف في الخاطب بالمنع لانه طلب كف عن فعل
عن هذا التسمية يقولون نسخ الحكم ونهي العبد فان الامتناع في المنسوخ بناء
على العدم ولذا لا يثاب على الامتناع فيه والعدم في المنهي بناء على الامتناع
ولذا يثاب على الامتناع فيه وهما في طرفي نقيض لان الاصل في هذا فرع
في ذلك والفرع في هذا اصل في ذاك فلم يجز ان يجعلا واحدا وقد عرفت
مرادهم من النقيض ومثلوا المنسوخ برفع الرغيف من عند من قصد
اكله بدون التعرض لصاحبه بالمنع والنهي بمنع صاحب الرغيف عن اكله
بدون التعرض للرغيف فان قيل تصور المنهي عنه شرعا اول النهي يكفي لصحة
النهي فلا حاجة الى بقائه وقد علم به قلنا النهي لاعدام الفعل من قبل
المكلف في المستقبل فلا بد من تصوره في المستقبل ليتحقق الابتلاء بالنهي
وفي قوله يراد به عدم الفعل تسامح لما مر ان المراد من النهي وجوب الانتهاء
لا عدم الفعل كما ان المراد من الامر وجوب الائتمار لا وجود الفعل ولئلا
يلزم تخلف المراد عن الارادة في حق مرتكبي المناهي وهو محال عند اهل
الحق على ما سبق في اول الكتاب وقد يتكلف في توجيهه فقيل المراد يراد به
عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من صاحب الشرع وقيل يراد به
في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه واما في حق الكل
فالمراد من النهي ايجاب الانتهاء لا حصوله وقيل المضاف محذوف اي يراد به
وجوب عدم الفعل والظاهر انه اطلق الارادة واراد الطلب تعويلا على ان
النهي حقيقة هو الطلب لا الارادة فانه طلب كف عن فعل استعلاء كما ان

الامر

شرعا مع

قوله حقيقة اي صيرورة النهي نسخا على تقدير عدم التصور صح

النسخ

الامر طلب فعل غير كف استعلاء والطلب ينفك عن الارادة كما مر في
صدر الكتاب فلم يلزم تخلف المراد عن الارادة بالنسبة الى مرتكبي المناهي
لما مر في العموم وهذا قلنا ان النهي طلب اعدام المنهي عنه من قبل العبد
بامتناعه عن فعله وانما يتحقق بامتناعه اذا كان بحيث يتصور موجودا
بفعله والحكم الاصلي جواب عن تمسك الشافعي رحمه الله ان ما ذكرنا
من ان النهي يعتمد التصور حكم اصلي للنهي بخلاف القبح في المنهي عنه فانه
ثبت مقتضى بالنهي اي ثبت ضرورة حكمه الناهي تحقيقا لحكم النهي وهو طلب
فعل غير كف استعلاء والطلب ينفك عن الارادة لما مر به في صدر الكتاب
فلم يلزم تخلف المراد عن الارادة بالنسبة الى مرتكبي المناهي وفي العموم
وهذا لما قلنا ان النهي طلب اعدام المنهي عنه من قبل العبد بامتناعه
عن فعله وانما يتحقق بامتناعه اذا كان بحيث يتصور موجودا بفعله
والحكم الاصلي جواب عن تمسك الشافعي اي ما ذكرنا من ان النهي
يعتمد التصور حكم اصلي للنهي بخلاف القبح في المنهي عنه فانه ثبت مقتضى
بالنهي اي ثبت ضرورة حكمه الناهي تحقيقا لحكم النهي وهو طلب الاعدام
لانه قائم بحقيقة النهي لانه منع عن القبيح وذلك يحسن فوجب اثباته
على وجه يصحح المقتضي لا على وجه يبطله وهو اثبات القبح في عينه لانه
حينئذ لا يبقى مشروعا اصلا فلا يتحقق حقيقة النهي فيه فيصير المقتضي مبطلا
للمقتضي فوجب ان يجعل القبح وصفا للمشروع فصار مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه فيصير فاسدا والحاصل ان اعتبار تصور المنهي عنه
يقتضي اعتبار قبحه لان الاول يستدعي شرعيته والثاني عدمها فرجح
الشافعي رحمه الله الثاني وعلماؤنا رحمهم الله الاول والترجيح معنا
اما اولا فلان التصور حكم اصلي للنهي والقبح ثبت مقتضى حكمه الناهي
واما ثانيا فلان على اعتبار التصور يجعله مشروعا باصله يمكن اعتبار
القبح ايضا بصرفه الى الوصف بخلاف العكس واما ثالثا فلان في اعتبار
القبح القاصر في الى الوصف في غير المنهي عنه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله

المنهي صح

اسباب المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لعدم التصور ح وفي ابطاله النهي
ابطال القبح لان في ابطال المقتضي ابطال المقتضى قوله مفضي جاز على المتمكن في
بيت والبناء يتعلق بيت والمشروع بعد ما نبه على امكان الجمع
بين التصور والقبح حاول التنبيه على وقوعه الزاما للخصم وتنبيها لوهم استبعاد
اجتماع المشروعية مع الفساد فقال في المشروع يحتمل الفساد كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع مثلا قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على ذلك
لا يسقط عنه القضاء واحرامه باق حتى يجب عليه المضي ويجب عليه الجزاء
لو ارتكب بعد ذلك محظور احرامه وكالطلاق حالة الحيض والصلوة في
الارض المغصوبة ووقوع اجتماعهما في موضع دليل على جوازه في غيره عند قيام
الدليل وقد قام ههنا كما ذكره قوله وفيه اي فيما ذهبنا اليه من اثبات التصور
للمنهي عنه او اثباته مشروعا بهذا الوجه رعاية منازل المشروعات لان منزلة
المقتضي ان يكون تابعا للمقتضي مصححا له فلم يجز ان يكون مبطلا لان التابع لا يجوز
ان يكون مبطلا للاصل فيما لم يكن من اصل مصححا له حطا لرتبته فلان لا يجوز
ابطاله للاصل المصحح له اولى او نقول منازل المشروعات ثلثة صحيح وفاسد
ومكروه وعلى اعتبار ان يكون النهي نسخا فيما اذا اتصل القبح بالمنهي عنه وصفا
لم يبق للفاسد وجود اصلا واما محافظة حدود المشروعات فلان النهي
ح على حده والنسخ على حده وكذا ما هو من اصل والبيع في النهي والنسخ نفي لكل واحد
منهما على حده فان حرمة الفعل اصل في النهي وفرع في النسخ وانعدام المشروع
اصل في النسخ وفرع في النهي وذلك تعريض بان فيما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
لم يبق منازل المشروعات مرعية ولا حدودها محمية وقوله فظهر بما ذكرنا
تنبيه على فساد قياس الشافعي رحمه الله بانه قياس مع الفارق وبيانه ظاهر
وعلى هذا اي على ان القبح في وصف المنهي عنه يوجب فساده
ولا يعدم اصله قلنا البيع بالخمر مشروع باصله دون وصفه لان ركن البيع
وان كان على البدلين الا ان المبيع هو الاصل ولهذا يضاف العقد اليه ويشترط
القدرة عليه وينفسخ العقد بهلاكه ولا تصح اقالته بعد هلاكه بخلاف الثمن

فيها

فيها فيكون الثمن تابعا والمعنى ان المقصود من تشريع المبايعات دفع الحاجات
وذا انما الانتفاع بالاعيان ولهذا لم يجز بيع ما لا ينتفع به حالا او مآلا والاثمان
انفسها لعدم النفع فيها عاجلا الا من حيث انها وسايل الى المقاصد واذا
كان الثمن تابعا يكون بمنزلة الوصف فاذا باع عينا مثل عبد بخمر يكون مشروعا
باصله لوجود ما هو الاصل في البيع وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل
المضاف الى المحل بلا خلل انما الخلل في الثمن وهو الخمر بدلا له البائع لدخولها في الاثمان
والثمن بمنزلة الوصف فيكون غير مشروع بوصفه والخمر مال لوجود حده فيه وهو غير
الادمي خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وقيل ما يميل اليه الطباع
ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المثابة ولانها كانت مالا متقومة
قبل التحريم وثبت بالنص حرمتها ونجاستها ولا يلزم منهما انتفاء المالية كالدهن
النجس لكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته
وهي ليست كذلك في حق المسلم حتى لو استهلكها لا يضمن فصلح ثمنا من وجه وهو
انها مال دون وجه وهو انها غير متقومة فصار فاسدا لا باطلا واعترض
الخصم فقال بان الثمن ركن اذ لا يتحقق البيع بدونه كالمبيع فبطلانه لكونه
غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم لا يكون مالا
وحاصل جواب صاحب التحقيق ان الركن ذكر الثمن لا وجوده وكيف يكون ركنا
ووجوده بالبيع على ما عرف في مسئلة بيع النقود وبطلانه لعدم التقوم
لا يوجب بطلان البيع لكونه مالا وذلك يكفي لانعقاده والمالية تكفي للتقوم
دل عليه ما ذكر في المبسوط انه يصح ان الصيد والحشيش وما في المعادن
من الذهب وغيره اموال اجماعا والبيع المال يصدق عليها مع انها ليست
متقومة بالاجماع لعدم الاحراز قوله وكذا اذا اشترى خمرا بعبد فانه يفسد
اي بيع عرض بعرض يكون فاسدا وان دل دخول الباء في العبد على بطلان البيع
اذ الخمر صار مبيعا فيه لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه في المقايضة فانعقد
البيع موجبا لحكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجبه في محل لا يقبله
وهو الخمر حتى يملك العبد بالقيمة عند القبض باذن المالك ولا يملك الخمر وان قبضها

للسكر

بخلاف المبيع فان الركن وجوده في ملك البائع فقوله لا يتحقق البيع بدونه ممنوع والقياس عليه غير مستقيم

حكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث يكون باطلا لانعدام المحلية وذلك
لان الدراهم تعينت للثمنية الا ترى لو اسلم في الدراهم لا يصح فبقيت الخمر
مبيعة وهي لا تصلح محلا للبيع لعدم تقومها ولان الشرع امرنا باهانتها
ولو ترك اعزازها وفي تملكها بالعقد مقصودا اعزاز لها وبخلاف
الميتة والدم لانعدام المالية فيهما حالا ومالا في الاديان السماوية
وان كان بعض الكفار يتمولونهما وكذلك جلد الميتة ليس بمال
لا حالا ولا مالا فانه لو ترك كذلك يفسد وانما تحدث المالية فيه
بصنع الدباغة ولهذا اتفق العلماء على بطلان العقد ولو قضى القاضي
بجوازه لا ينفذ فيبطل هذه العقود لانعدام الركن وكذا بيع الربوا
اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مكيل او موزون بجنسه في احد
الجانبين فضل خال عن العوض فانه مشروع باصله لانعدام الخلل فيما يقوم به
البيع وهو الركن الصادر من الاهل المضاف الى المحل غير مشروع بوصفه لتعلق
النهي بما هو تبع كالوصف وهو الفضل الذي يعدم شرط الجواز وهو المساواة
في القدر فكما ان بوجود شرط مفسد لا ينعدم اصل المشروع فكذلك اصله
بانعدام شرط الجواز لا ينعدم اصله ولما كان المساواة شرط الصحة
لا شرط الانعقاد لان الاصل ان ركن التصرف اذا صدر من اهله مضافا
الى محله وجب القول بانعقاده قلنا بالانعقاد بصفة الفساد فان
قيل قوله تعالى وحرم الربوا يوجب نفي اصله شرعا كقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم بل اولى لانه اضاف التحريم ههنا الى نفسه قلنا الربوا عبارة
عن الفضل قال عليه السلام والفضل ربوا فالآية تدل على حرمة اكتساب
الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة والحرمة لا ينافي ملك البيع
كعصير تخمر فلا ينافي سببه ايضا كمن اشترى امة مجوسية ثم الربوا
كما يطلق على الفضل كذلك يطلق على العقد وفي العموم الربوا اسم لصرف محرم
بيع وفي مبسوط الامام السرخسي التجارة نوعان حلال يسمى في الشرع بيعا
وحرام يسمى ربوا والظاهر ان المراد الثاني في قوله بيع الربوا اي بيع ما هو ربوا

فيكون

فيكون اضافة بيان ولحمه للاول ايضا فيكون اضافة بادنى ملابسة قوله
وكذا النهي اي مثل البيع بالخمر وبيع الربوا في ان النهي متعلق بالوصف النهي عن صوم
صوم يوم النحر وايام التشريق فانه متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد صوم يوم
العيد وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان
وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لم يصح النذر به وهو رواية
ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله قالوا الصوم امساك هو قربة وهذا الامساك
معصية لكونه منهيا عنه فلا يكون مشروعا وقلنا الصوم في هذه الايام
مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وهو النهار فان قيل
كلا الامرين ممنوع فان الامساك انما يكون لله تعالى لو كان باذنه وقد نهى
عنه وكيف يكون هذه الايام وقت الصوم وقد اخرجها الشرع عن الوقتية بتعينها
للاكل والشرب قال عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل
وشرب وبعال كما اخرج الليل عن الوقتية بتعينها لذلك قال تعالى فالآن
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا ولذا لم يصلح لقضاء الواجبات
قلنا الصوم انما صار قربة باعتبار قهر النفس ومنعها عن اقتضاء الشهوة
ابتغاء لمرضاة الله تعالى وهذا المعنى في هذه الايام اقوى لكون المشتهيات
وتيسر اصابتها فيها غالبا واما انها وقت الصوم فقياسا على سائر الايام والنهي
لا يخرجها عن الوقتية لانه لا يعدم المشروعية بل يقررها على ما قررنا
الا ترى ان محمدا رحمه الله احتج لتصور صوم يوم النحر بما روي ان النبي عم
نهى عن صوم يوم النحر وقال انما يقال فعل يتكون اولا يتكون فان النهي عما لا يتكون
لغو فظهر ان النهي لم يتعلق باصله بل بوصفه وهو انه يوم عيد فيثبت القبح
في الوصف دون الاصل فيمكن في صوم هذه الايام نوع قصور فلم يصلح لقضاء
الواجبات لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا فظهر فساد قياس هذه الايام
على الليل ومما يوضح الفرق بينها وبين الليل ان من فاته شهر رمضان
لمرض او سفر ثم صح او اقام وادرك عشرة ايام من جملتها يوم الفطر او ايام
التشريق مات فعليه وجوب فدية عشرة ايام بالاجماع فعلم ان هذه داخلة
الايام صح

بحسب قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصالح للصوم شرعا هكذا ذكر سعدي كذا في
الوافي العلامة السغناقي رحمه الله وفي التلويح وكذا النهي عن صوم يوم النحر فانه
جاء لوصف زايد في الوقت الذي لا يتادى الا فيه وهو اليوم بان عين
للصوم شرعا على مخالفة الليل بان عين للفطر عين يومنا للفطر بصفة الله
العيد فبقي الصوم باصله مشروعا وبوصفه غير مشروع واعلم انه قد
اختلفت عباراتهم في تحلول الوصف كونه يوم عيد وبانه رد
الضيافة وبالاعراض عنها فالناس اضياف الله تعالى في هذه الايام قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله صوم هذه الايام حسن مشروع باصله قبيح
بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة ثم قال والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم
عيد ولعل ذلك لادعاء تلازم او اتحاد بينهما لما مر ان الوقت داخل
في ماهية الصوم فيكون وصف الصوم وصفا للوقت غير ان الاول بالنظر
الى الجعل وهو الوقت والثاني بالنظر الى الفعل وهو الصوم كذا قيل
وحوران ثبات الصوم فيها مشتمل على كلا الوصفين وكل منهما صالح لان
يكون متعلق النهي فاستقام تفسير الوصف بكل منهما على ان الظاهر ان
المراد بقولهم يوم عيد انه يوم ضيافة فالصوم فيه اعراض عنها فان
قيل لو كان النهي للاعراض لاثم من امسك بلا نية قلنا ذلك ان
كان لمانع كالمرض او عدم الماكول فليس باعراض منهي عنه وعند
عدم المانع يمنع الاعراض اذ لا دليل عليه فلذا لا ياثم وفي الكشف اما
من لم ياكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نسلم انه لا ياثم وفي هذا
المنع كلام اما اولا فلانه مخالف للرواية على ما نقلنا من المبسوط
قبل واما ثانيا فلان الاثم للاعراض و[illegible] الاعراض هنا لانه ذكر قبل هذا
ان الاعراض لا يحصل الا بالصوم ووقت طلوع الشمس الصلوة
في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لاستجماع الاركان
والشرائط بلا قبح فيها وكذا الوقت صحيح باصله لانه محل لاداء
الخيرات كسائر الاوقات سيما على قول المحققين فانهم ذهبوا الى ان

سبب

سبب وجوب الايمان وساير العبادات تتابع النعم من الحيوة والعقل
والصحة الى غير ذلك مما لا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فوجوبها شكر النعم
المرادفة معقول وسببية الاوقات اياها غير معقولة فيكون تحليه
الاوقات لاقامة العبادات دائما لدوام النعم لكنه فاسد بوصفه لان
الوقت وهو انه منسوب الى الشيطان لانه وقت مقارنة الشمس كما
جاءت به السنة وذلك في حديث الصنابحي بضم الصاد المهملة والنون
المفتوحة والباء المنقوطة بنقطة والحاء مكسورة من ان النبي عليه السلام
نهى عن الصلوة في هذه الاوقات وقال انها تطلع بين قرني الشيطان
فان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت
فارقها واذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا
دنت للغيب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات
وفي المغرب قرنا الراس فوداه اي ناحيتاه وفي الحديث الشمس تطلع بين
قرني الشيطان قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون
طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو
مدرج عن الصنابحي ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان الحديث قيل
هو حزبه وهم عبدة الشمس وفي مجمل الغرايب قرن الشيء قوته وقوة الشيطان
في هذه الاوقات الثلاثة لانه يتسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها
والنسبة للمبالغة ثم النسبة الى الشيطان في المكان يورث الكراهة في بعض
العبادات الا ترى ان عرفات كلها موقف الا بطن عرنة لان ذلك الموضع
منسوب الى الشيطان فقد راى النبي عليه السلام فيه الشيطان كذا في
البداية وكذا النسبة اليه في طرف الزمان فيكون النهي فيها للتوقي عن التشبه
لعبدة الشمس واعترض بان المراد بالتشبه اما الموافقة في وقت العبادة
فقط او الموافقة في الجهة ايضا فان اريد الاول يلزم كراهة الصلوة في غير هذه
الاوقات ايضا وهو الوقت الذي لم تطلع فيه الشمس هنا وقد تطلع في
بلد اخر وهكذا في الغروب والاعتراف بذلك ضروري لاختلاف المطالع

فكان الجميع صحيحا باصله صالحا للاداء شكرا صح

فانهم يسجدون لها في هذه الساعات صح

وقد طلعت

بحسب الاماكن ولذلك يختلف الايام طولا وقصرا بحسب اختلاف الامكنة
والبلدان على ما شهدت به التواتر كما يختلف بحسب الفصول والازمان وان اريد
الثاني فهو اما مستقيم فيمن كانت الكعبة شرقية او غربية ويمكن له تحاذ
باختيار الشق الاول ومنع الملازمة واما يلزم ذلك لو لم يكن المعتبر
الطلوع في بلد المصلي والغروب فيه وكيف يعتبر غيره وهو غير معلوم
والتكليف بحسب الوسع الآن انتفى الوقت لما ذكر ان صوم
الايام المنهية والصلوة في الاوقات المكروهة مما ورد النهي فيه لمعنى في وصف
الوقت حاول التنبيه على التفرقة بينهما وادرج في ذلك الفرق بينهما وبين الصلوة
في المكان المغصوب فقال الآن اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان
بالمصلي ودون اتصاله بالصوم وذلك لان الوقت في الصوم سبب ومعيار
وفي الصلوة سبب لا معيار بل ظرف والمعيار يسوى حجم المودى والمودى فيه
يزداد بزيادته وينقص بانتقاصه دون الظرف فكان الفعل الثابت
فيه اكثر اتصالا بالمودى واشد بارتباطه دون الظرف من الفعل الثابت في
الظرف وايضا دخول الوقت في ماهية الصوم يجعل الفعل المتمكن فيه متمكنا
في الصوم فلذلك ازداد اثر قبح الوقت في الصوم ففسد الصوم فلم يضمن
بالشروع فيه لانه كانه شرع في صوم فاسد بخلاف الوقت في الصلوة فانه
ليس بمستوي حدا ولا داخل في قوامها وهذا يقتضي عدم الفساد والنقصان
لكنه لما كان سببا لها وفساد السبب يؤدي في فساد المسبب قلنا
بالنقصان لا بالفساد فيضمن بالشروع ولا يصلح لاسقاط الواجب لانه وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا ومما يوضح الفرق بينهما ان في الصلوة يمكنه الاداء
بدون الشروع لا بصفة النقصان بان يصبر حتى ترتفع الشمس وفي الصوم
لا يمكنه ذلك اما المكان في الصلوة فليس بسبب ولا معيار ولا داخل
في قوامها فلم يؤثر لا في الفساد ولا في النقصان وانما اوجب الكراهة لوجود
الاتصال فيضمن بالشروع ويصلح لاسقاط الواجب وحاصله يرجع الى اثبات جهة
الاحكام فهذه الفصول بحسب الاتصال قوة وضعفا وتولي الوقت سببا بالنسبة

الوقت
صح

الى

الى الفرض ظاهر لكن النقصان في وقته لا يتصور الا في العصر ولا يمكن حمله عليه
خاصة لاباء السباق والسياق اياه فيكون المراد سببية مطلق الوقت
لمطلق الصلوة ويحاول في بيانها بان العبد يشتغل لكل الاوقات بالعبادات
لادراك كل وقت والبقاء اليه النعم العظام الموجبة للشكر لكن البارئ جل
نعمه بكرمه الكامل ولطفه الشامل رخص لنا في صرف بعض الاوقات الى قضاء
الحاجات وعين بعضها لاداء الواجبات فالشارع في اي وقت كان اخذ
بالعزيمة او نوى اذا شرع في النفل فقد اوجبه على نفسه والحاق العبد معتبر
بالحاق الله تعالى والوقت سبب فيما اوجبه الله تعالى فكذا فيما اوجبه العبد بالشروع
يكون سببا ولا بعد في كون الوقت سببا للصلوة مع النهي عنها فيه فان
وقت العصر صلح سببا للفرض مع النهي فهذا اولى لان باب النفل اوسع
وقوله فلم يضمن بالشروع فيه هذا على قول ابي حنيفة رحمه الله خلافا لصاحبيه برواية
اصول الامام السرخسي رحمه الله والهداية وعلى قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
خلافا لابي يوسف رحمه الله على رواية المبسوط وصوم يوم العيد بعد ما شرع في باب
الشيخ رحمه الله وكره الصلوة ذهب احمد بن حنبل وبعض
المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام الرازي رحمهم الله الى ان الصلوة
في الارض المغصوبة لا يصح لان المنهي عنه فيها شغل الحيز وهو جزء ماهية الصلوة
لانه جزء ماهية الحركة والسكون وهما جزء الصلوة لانها عبارة عن امور بعضها
حركات وبعضها سكنات وجزء الجزء جزء فيكون المنهي عنه جزء هذه الصلوة فلم يكن
هذا الجزء مأمورا به فلم يكن هذه الصلوة مأمورا بها لان الامر بالكل امر بجميع اجزائه
واجيب بان متعلق الامر والنهي وان كان واحدا ظاهرا الا انه متعدد باعتبار
جهتين فيه فان جهة كونها صلوة مغايرة لجهة كونها غصبا ولهذا يتحقق
الغصب عن الصلوة وبالعكس وايضا نعلم كونه غاصبا ولا نعلم كونه مصليا
وبالعكس والحق ان نفس الغصب ليس فعل الصلوة لان فعل الصلوة
قائم بالمصلي وفعل الغصب شغل ارض الغير وهو قائم بالارض وهذا
انما يستقيم لو اعتبر الشغل مصدر مجهولا واريد بالمصدر المفعول واذا اريد

فيكون مطلق الوقت سببا لمطلق الصلوة

الفاسد لم يلزم من كونها منهيا عنها من جهة انتفاء كونها مامورا بها من جهة اخرى فيصح

لذلك نظيره السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان

مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بكونه مطيعا عاصيا لجهتي الامر

بالخياطة والنهي عن المكان وبانه لو صح ما ذكرتم لا متنع النهي عن فعل ما افراد

نفس الفعل مامور به لانه جزئي الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد

نفس الفعل وفي كشف المنار والدليل على صحتها انه لا يومر بقضائها بالاجماع

ولعله في دعوى الاجماع مع مخالفة احمد ومتبعيه في ذلك اتبع الامام

الغزالي رحمه الله حيث قال بالاجماع صحته على احمد والقاضي ابا بكر وقال ابن الحاجب

لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم

بقضاء الصلوات يعني السلف الصالحون رضوان الله عليهم لم يامروا الظلمة

بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها اذ لو امروا به لانتشر

وللامام الرازي رحمه الله فانه ذكر في المحصول اجمع السلف على ان الظلمة لا يؤمرون

اي اتبع صاحب الكشف والامام الرازي

بقضايها واما قول ابن الحاجب في جواب القاضي ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد

وهو اقعد بمعرفة الاجماع يعني لو كان اجماعا لعرفه لكونه امكن بمعرفته فلم خالفه

فمجرد استدلال لا يستحق ردا على ان منع الاجماع في عصر

بعد احمد رحمه الله لا يعارض الاجماع الى حذف التكليف فان مذهب احمد

انها لا تصح وهو لا ينافي عدم الامر بقضائها كيف وقد ذهب اليه القاضي

ابو بكر لانا نقول مذهب احمد انها لا تصح ويومر بقضائها فان الامام ابن الحاجب

واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الارض المغصوبة فالجمهور يصح

والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا يصح

ولا يسقط واذا لم يسقط الطلب يكون مامورا بقضائها اي عن الصلوة في الارض المغصوبة ولا تصلح

لاسقاط ما هو في ذمته من القضاء فان قيل ينبغي ان يصلح اي النقصان

غير مانع كالكراهة فان اداء الصلوة فوت بعض الواجبات لحرمة احرار

وقضاء مع تمكن النقصان فيه ولذا وجب جبره بالسجدة قلنا

النقصان لغير في وصف الوقت اقوى من ذلك النقصان اي الوقت الصلوة

داخل الجدلاء

63

62

ثبت الامر بالدلائل القطعية قال تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتابا

موقوتا اقم الصلوة لدلوك الشمس والامر يوجه الى القصد لما عرف اما واجباتها

فقد ثبتت باخبار الاحاد التي لا تزاد بها على الكتاب ولا يوجب الا العمل

فالمامور به كامل اصلا ووصفا نظرا الى الكتاب بخلاف الاول والتمسك

في الفرق بوجود الجابر في الواجب دون القضاء في هذه الاوقات وبعد

احتمال النقصان بالجابر صار كاملا لانه يخرج به عن العهدة وان لم يجبر

بالسجدة قوله ثم النهي اي مطلق عن قرينة ان القبح لعينه او لغيره عن الافعال

كما مر

الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل والزنا

وشرب الخمر يوجب قبح عينه لان الاصل في النهي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه

لا في غيره ولا يترك الاصل عند ضرورة ولا ضرورة في الحسيات لامكان وجودها

مع كمال القبح فيها لان القبح لا ينافي الوجود الحسي الا اذا قام الدليل بخلافه فح

يوجب قبح غيره كوطي الحايض وسعي المعصية فقد علم ان النهي فيهما ليس

لمعنى في عينه بل لمعنى مجاور وهو في الوطي الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى

فيثبت به تكميل الطهر واحصان البعل والحل للزوج الاول وفي غير ذلك وفي السعي

قطع الطريق او التمرد على حصولها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع فانها وان

كانت مما يحس لكن من حيث يترتب عليها الاحكام لا يعرف الا شرعا لان

الصلوة انما يصير قربة ومناط الاحكام الدينية والدنيوية عند استجماع

الاركان والشرائط التي لا تعرف الا بالشرع وكذا صيرورة الصوم عبادة

مستجلبة للثواب متعلقة بامور لا تعرف الا شرعا وكذا البيع انما يصير سبب

ملك بعد مراعاة اسباب لا يوقف عليها الا بالشرع والناس وان كانوا

يتعاطون البيع واشباهه قبل ورود الشرع فالكائن مبادلة مال بمال او

منفعة من غير رعاية شروط قد اعتبرها الشرع من وجود الركن واهل

كذا في صح

والمحل الى غير ذلك قوله يوجب اي النهي عن الافعال الشرعية قبح غيره

اي غير المنهي عنه وكون المنهي عنه مشروعا لان اثبات القبح في عينه يوجب

ابطال اصله وهو النهي في الشرعي اذ يصير نسخا دون الحسي على ما ذكرنا

الا اذا قام الدليل فحينئذ يحمل على مجازه باسباب القبح في عينه كبيع الحر والمضامين

والملاقيح فقد علم في الشرع ان اضافة البيع الى غير المحل سفه وهو قبيح لعينه

فقوله الا اذا قام استثناء من الحكمين يدل عليه قوله فيهما وعند الشافعي رحمه الله

في الباب اي النهي المطلق الوارد في المحسوس والمشروع يوجب القبح

عينه بلا دليل فالخلاف بيننا وبينه في النهي الوارد في الحسي الشرعي

فعندنا يحمل على حقيقته الا عند المانع وعنده يحمل على مجازه الا عند

المانع فحينئذ يحمل على حقيقته وفي مختصر التقويم ثم يؤسس مجاز بين مجاز النهي

عن النفي ومجاز التسمية فانه يقول البيع المنهي عنه صورة البيع وصورته

ليس ببيع حقيقة وانما سمي بيعا مجازا كبيع الحر ونحن جمعنا بين حقيقتين فقلنا

بكونه مشروعا ليمتنع عن اهدار حقيقة النهي وصرفنا القبح الى الوصف

المتصل ليكون القبح في المنهي عنه قوله ولا يلزم عليه اي على الشافعي او

على اصله ويتصديه ولا قوله ولا يلزمنا وان كان في الكتاب تصريح بالمقصود هذا

جواب عما يرد على اصله وهو ان الظهار تصرف منهي عنه ولم ينعدم بالنهي شرعية

حيث انعقد موجبا للكفارة التي هي مشروعة بل عبادة ويجمع بين المشروع

بين السبب والمسبب فاجاب بان النزاع في حكم مطلوب متعلق بسبب مشروع

كالملك بالبيع مثلا هل يبقى سببا بعد ورود النهي عن ذلك السبب كالبيع بشرط

والظهار ليس كذلك لانه منكر من القول وزور وانما شرع جزاء وما شرع

جزاء بعمل الا لقبح حرمة سببه كالقتل العمد فانه محظور وسبب وصف الحرمة

فلم يوجب صلوحه سببا لايجاب القصاص بل يحققه على ان جمهور العلماء

قالوا الكفارة لا تجب بسبب الظهار بل الظهار مع العود لوجهها فان الله تعالى ذكر

الظهار بغير عود ولم يوجب الكفارة ثم ذكر مع العود واوجبها كذا في

قوله ولا يلزمنا اي لا يلزم على اصلنا ان النهي عن الشرعي يقتضي مشروعية النكاح

بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه ليبقى حكم النهي فيه وهو الحرمة

ولان قوله لا نكاح الا بشهود محمول على النفي كما في قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج

على النفي كما بين في غيره لفظه يلزم الخلاف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح

حسا

64

حسا بغير شهود لا نا عنه لو نهيا بل هو نفي على حقيقته ولزوم الخلف

ممنوع اذا الكلام في النكاح الشرعي وذلك غير موجود بغير شهود واليه

اشار بقوله لانه منفي فان قلت قد يوجد ذلك اما الشهود فعند

مالك وابن ابي ليلى وعثمان البتي رحمهم الله قياسا على ساير العقود

واما بقاؤه فعند الخصم وايضا يترتب عليه الاحكام من سقوط الحد وثبوت

النسب والعدة والمهر وذلك دليل شرعيته قلت مذهبهم لا يرد

علينا على انهم صاروا محجوجين بما روينا ذكر الامام فخر الاسلام

رحمه الله في المبسوط هذا حديث مشهور تلقته الامة بالقبول وبقاء النكاح

لا يرد ايضا لان الشهادة شرط النكاح والشروط لا تشترط دوامها على ما عرف

واما ترتب الاحكام المذكورة فلشبهة العقد لوجود ركنه من الاهل في المحل وهذه

الاحكام مما يثبت بالشبهات لا لا نعقاد اصل العقد شرعا ولئن سلمنا انه

انه نهي لكن الدليل دل على النفي في البيع والنسخ فلا يرد نقضا علينا لما ان الاشياء

والى هذا اشار بقوله ولان النكاح شرع للحل يعني ان ملك النكاح ثبت ضرورة

الحل لانها مكرمة كالرجل وفي جعلها مملوكة له اهانة لها لصيرورتها حقيقيا

للفضلات ممتنعا للقاذورات لكن لما كان بقاء العالم منوطا بالتناسل

وذا لا يتاتى الا بالاستمتاع على وجه خاص قاطع للمنازعة المودية الى

الفناء شرع النكاح فظهر ان ثبوت ملك النكاح ضرورة حل الاستمتاع

ولهذا لم يظهر فيما وراءه حتى لو وطيت بشبهة او قطع طرفها كان العقر

والارش لها لا له قال الامام شمس الائمة رحمه الله ولهذا سمي الملك حلا

ولعل المصنف اشار الى العبارة المشهورة هنا وهي ان النكاح شرع

للملك ضروري لا ينفصل عن الحل قوله النكاح شرع للحل لا للملك قصدا

للمسافة واقصاحا بالمقصود واذا ثبت ان موجب النكاح الحل لم يمكن

اجتماعه مع موجب النهي للتضاد بين الحل والحرمة فانتفى الحل ومن ضرورته

انتفاء الملك لانه تبع كان للحل وانتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له فصار

النهي بمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع فان موجب النهي وهو التحريم لا يضاد

موجبه

وهو المشكل الا يرى انه شرع البيع دون النكاح في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان
الحل مقصودا بملك اليمين لم يشرع البيع فيها كما لم يشرع النكاح بخلاف حالة
الاحرام والاعتكاف والحيض لان حرمة الاستمتاع فيها على شرف الزوال
بزوال هذه العوارض كمن تزوج امرأته وهناك مانع من الوصول اليها حسا
وما نحن فيه ليس كذلك فلا ما قال في القواطع بالا تعلق ولا يلزم من هذا عدم
مشروعية صوم يوم النحر بناء على ان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه
معصية وبينهما تناف على ما ذكره الحكيم السمرقندي لما بينا ان النهي ليس فيه
لذاته بل لغيره فلا يلزم ان يكون ذاته معصية بل مشروعا كصفة اللازمة
والصحة فانه للشأن وقوله في موضع الحرمة الى آخره من اللغو والنسب الموت
وبيان ما ذكرنا ان النهي هنا مجاز عن النفي كما في قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يوجه السؤال ان النهي عن الشرعي يقتضي المشروعية
وهذا المنهي عنه ليس بمشروع اصلا وتقرير الجواب ما مر ان النكاح الحل
والنهي للتحريم وهما متضادان لان الجمع ان يوجب جعله مجازا عن النفي كأنه
قيل حرمت عليكم ما نكح آباؤكم وعن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه
الله لا يرد نقضا لانه لم يكن مشروعا بدليل آخر الا انه كان فاحشة ومقتا
وساء سبيلا وما هذا شأنه لا يكون مشروعا اصلا لانه اخبر بكونه فاحشة
فيما مضى من الزمان ولولا انه فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل بقي
مشروعا بعد ذلك ام لا ولا يلزم بعد الفراغ عن اجوبة ما يرد نقضا
على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر المشروعية
شرع فيما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهي ان يقول مسائل الاستيلاء الجاري
على مال المسلم ادام بالاحراز يوجب الملك والغصب سبب للملك وسفر
المعصية بقطع طريق او بالاباق لا يمنع الرخص والزنا يوجب حرمة المصاهرة
خلافا للشافعي رحمه الله فيها اجاب عنها ويوجه السؤال ان هذه الافعال
حسية منهية قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا

فيكون

فيكون مبيحة لعينها لما مر وقد جعلتموها اسبابا مشروعة ايضا
رعاية للملازمة بين الاسباب ومسبباتها وايضا كلها بنعمة اما الاول
فظاهر واما الباقي فضرورة الا ترى انه تعالى من على عباده
باثبات هذه الحرمة كما من باثبات النسب فقال وهو الذي خلق
من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا الاية والنعمة لا تناط بالحرام المحض بل
بالمشروع ولما كان وجه الورود مشتركا وجوه النقض محل تحرير الكل
براد وقال فان هذه الافعال حسية منهية موجبة لاحكام شرعية وقوله في
الجواب وقوله وسفر المعصية اضافة بيان اي السفر الذي هو معصية
لان النهي جواب عن الاول بالمنع اي النهي عن الاستيلاء ليس لذاته
لان المال مباح التملك بالاستيلاء ولهذا لو استولى على مال مباح ملكه
بالاجماع بل بواسطة العصمة وهي كونه محرم التعرض حقا للشرع او
للعبد وهي انما تثبت من طريق الحكم في حقنا لا في حقهم لانهم لا يعتقدون
ذلك وولاية الالزام منقطعة فان قيل المراد بواحد بزعمه الا يرى ان
من زعم ان العبد الذي يشتريه حر لو ملكه بسبب يعتق عليه فكذا
هنا ينبغي ان لا يملكوا فان اعتقادهم بالاباحة على ان استيلاء على اموالنا
محظور محض لا ساطنة الملك قلنا نعم كذلك الا انا امرنا ان نتركهم وما يدينون
كذلك الا يرى ان العقود التي هي فاسدة عندنا لو دانوا بصحتها
نعول بصحتها فيحكم في الساعات بثبوت الملك ولزوم البيع بحيث لا ينفرد
احدهما بالفسخ وفي النكاح يحل الوطء وثبوت النسب والارث حسب
ثبوتها في العقود الصحيحة سيما اسبيتهم في نكاح المحارم بخلاف المستأمن
لان الزاعم ثمة لم يؤمر بالعمل على حسب اعتقاد الغير ولا العصمة
جواب آخر بعد تسليم ثبوت النهي والعصمة على الاطلاق اي في حق الجميع
يعني ولئن سلمنا ذلك لكن العصمة انما تثبت باحراز المسلمين بدارهم
فاذا احرز الكفار بدارهم انتهى ذلك السبب فانتهت العصمة لان الحكم
ينتهي بانتهاء سببه فسقط النهي عنهم في حكم الدنيا وانما قيدنا به لعدم سقوطه

في حكم الغرم وهو الاثم وهذا لان العصمة نوعان مؤثمة وهي التي يوجب الاثم
فقط عند التعرض وثبوتها بالاسلام ومقومة وهي التي توجب الضمان ايضا
وثبوتها بالاحراز بالدار فاذا احرزوا اموال المسلمين بدارهم بقي العصمة
المؤثمة ولم تبق المقومة فلذلك سقط في حكم الدنيا لا في حق الاثم بخلاف
استيلائهم على رقاب احرار المسلمين لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية
المتأكدة بالاسلام ولم يثبت السبب بالاحراز الموجود منهم وقيل الفرق
بين الاموال والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لانه جعل
ليكون محلا لملك كل احد لكونها مباحة في الاصل قال تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا والاختصاص بالملك بعارض التمكن من الانتفاع على وجه لا يؤدي
الى النزاع فلما زال تمكنه من الانتفاع باستيلائهم عاد الامر الى الاصل
والاصل في الرقاب العصمة وان لا يكون محلا للتملك المستلزم للذل والهوان
قال تعالى ولقد كرمنا بني ادم وثبوت الملك فيها بعارض الكفر وليس في رقاب
المسلمين ذلك فهما في الاصل على طرفي نقيض والاستيلاء لما كان
فعلا ممتدا كان لبقائه حكم الابتداء فصار بعد الاحراز بدارهم كانه استولى
على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيملكه كاستيلاء المسلم على مالهم
بخلاف ما اذا اشترى مسلم خمرا فصارت خلا حيث لا ينعقد ولا يصير
محلا للبيع لان البيع ليس بممتد فلم يكن له حكم الابتداء حالة البقاء واعلم
ان في الجواب الاول ان الملك يثبت بالاستيلاء قبل الاحراز وفي الجواب
الثاني ان ثبوته بعد الاحراز   واما سفر المعصية فهو جواب عن النقض
الثاني وتقريره ان سبب الرخص السفر وهو غير منهي عنه لعينه لانه
سير مديد ولا قبح في اصله ووصفه انما القبح فيما جاوره وهو قصد قطع
الطريق او تمرد العبد الا ترى انه لو بدل قصده بقصد الحج مثلا او لحق العبد
اذن مولاه لم يتغير السفر [illegible] ان العصيان والقبح المجاور لا ينفي المشروعية
كالبيع وقت النداء ولا [illegible] بفوت الغير فصلح سببا للرخص بان
قوله والملك جواب عن النقض الثالث وتقريره ان الملك لا يثبت بالغصب

التعرض صح

لا يكون

مقصودا

66

مقصودا بل الغصب سبب موجب للضمان وهو حكم شرعي حسن ثابت
بالنص والاجماع وايجاب الضمان يستدعي خروج العين عن ملك المالك والا
اجتمع البدلان في جانب واحد ولا نظير له في الشرع ولانه ضمان جبر لا ضمان
زجر ولهذا لو غصب جماعة عبدا فهلك عليهم قيمة واحدة ولو كان ضمان جناية
الفعل بطريق الزجر لوجب على كل منهم قيمة وضمان الجبر يستدعي فوات
الاصل اذ الغاية تحدد دون الفائت واذا خرج عن ملكه دخل في ملك الغاصب
اذ لا سائبة في الاسلام وهو احق به من غيره لانه ادى بدله والغرم بالغنم فصار
زوال ملك المالك عن العين وثبوت الملك للغاصب شرطا لسلامة الضمان للمالك
وشرط الشيء تابع له فيحسن ذلك بحسن مشروطه وهو الضمان فالحاصل ان الغصب
وان لم يصلح سببا للملك بنفسه ولكنه يصلح سببا له بواسطة الضمان وفي
ضمنه لاقتضائه السبب انما يراعى حاله في الاصل لا في [illegible] ولما كان هذا
التقرير مظنة ان يورد عليه غصب المدبر فانه لا يوجب الملك للغاصب وان
ادى الضمان تعرض لجوابه بان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفائت وهو اليد
دون الرقبة لانه لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك وهذا اي جعله مقابلا
باليد كالخلف للاول وهو جعله مقابلا بالعين اذ الاصل في ضمان الغصب
ان يكون مقابلة العين تحقيقا للمعادلة والمماثلة بين المضمون والضمان قال
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لا يصار اليه الا عند تعذر الاصل
وقد تعذر في المدبر لتعذر النقل فيه صيانة لحقه ولم يتعذر في القن واجيب
بان الضمان لما سلم للمالك قلنا بزوال ملك المدبر عنه لانه ضمان جبر وانما
يجبر الفائت لا القائم وتحقيقا للمعادلة التي هي شرط ضمان
العدوان والملك في المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال ولهذا قلنا
لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب صيانة لحقه ثبوت
العتق حق التملك له عندنا نظير الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه   والزنا جواب عن النقض الرابع بان الزنا
لا يوجب بنفسه حرمة المصاهرة كما لم يوجب الغصب الملك بنفسه

بدل ضمان

للثابت صح

بدل بالعين

دون المالك وانما لم يدخل في ملك الغاصب صح

وانما وجب بنفسه حرمة من حيث انه سبب للولد لا لوطي الحلال والولد
هو الاصل في استحقاق الكرامات والحرمات باعتبار البعضية وهذا
لان هذه الحرمة حرمة كرامة لا حرمة اهانة قال تعالى وهو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا يصلح سببا لها الا ما فيه شرف وكرامة رعاية
للملازمة بين السبب والمسبب فلم ينتهض الوطي لذاته سببا لها بل
لكونه سببا للولد الذي هو الاصل في استحقاق الكرامات لانه المكرم بالتكريم
الالهي قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم ومن جملتها حرمة المحارم ولا عصيان
ولا عدوان في الولد لانه مخلوق من الماءين بخلق الله تعالى اياه انا خلقنا
الانسان من نطفة امشاج في الكشاف وبقال البطانطفة مشج وانها امشاج
ان يكون بكسر اله بل هما مثلان في الافراد لوصف المفرد بهما والمعنى من نطفة
قد امتزج فيها الماءان الاربع اي الرجل والمرأة انها لو حبلت بالزنا يتوقف في رحمها الى زمان الولادة
والفطام ولما اختلط الماءان وصار انسانا واحدا فلو ثبت الحكم به لا نسان حتى جاز
عتقه والوصية له فيثبت البعضية بين الواطي وهذا الماء وكذا بين
الموطوءة وهذا الماء فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها
والبعضية التي بين الواطي وابائه وابنائه كذلك الماء الذي هو بعضهما وكما
صار ذلك الماء انسانا صغيرا حرم عليه اباء الواطي واباؤه وامهات الموطوءة
وبناتها للبعضية بينه وبينها ولان الاستمتاع بالبعض حرام بالنص قال تعالى
فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقال عم ناكح اليد ملعون
ثم لصيرورة كل من الواطي والموطوءة بعضا للاخر لان جزءه صار جزءا
منها وجزءها صار جزءا منه اذ الولد ايضا يضاف الى كل منهما بعد
هذه الحرمات الاربع منه اليهما فحرمت اباء الواطي وابناؤه على الموطوءة
وكذا امهاتها وبناتها على الواطي والى ذلك اشار بقوله والولد هو
الاصل لنحو ما ذكرنا قول عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات
الاولاد كيف تبيعونها وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم
بدمائهن وانما لم تعتبر هذه البعضية في حق الواطي والموطوءة للضرورة

الاول

الا ترى ان حواء لم تحرم على آدم عليه السلام مع انها خلقت منه حقيقة وحرمت عليه
بنته مع انها خلقت من جزئه لما تعذر الوقوف على حقيقة الولد اقيم السبب وهو
الوطي في المحل الصالح لحدوث الولد فيه مقامه لكونه مفضيا اليه والا فضاء الى الخلف
يلحق بالحرمة فهذا الوطي انما صلح سببا للحرمة بطريق الكرامة لا لكونه زنا
بل لكونه جزءا للولد الذي لا قبح فيه اذ لا ذنب له كما لا ذنب لغيره من بني آدم
من جواز الامامة والقضاء وقبول الشهادة وغيرها وهو من هذا الوجه
مباح وانما لم يصر شبهة في الحد لان في اعتبارها سد باب حد الزنا
وهو مفتوح بالنص القطعي واما قوله عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في
مولود خاص بوئيد انه قد يكون اصلح من ولد الرشدة واهل في امور
الدين والدنيا وما قام هذه قاعدة كلية في كل ما يقوم مقام
الغير حيث يعتبر فيه وصف الاصل لا وصف نفسه لما ان التراب اقيم مقام
الماء نظرا الى وصف كون الماء اصلا واصل الماء مطهر اولم يعتبر وصف الخلف
وهو كون التراب مغبرا فكذا هنا لما اقيم الوطي مقام الولد
نظرا الى اوصاف الاصل وهو الولد فانه مستحق للكرامات ومن
جملتها هذه الحرمة ولم يعتبر وصف كونه زنا حراما فان قيل لما لم يعتبر
وصف التراب وجب ان لا يجوز التيمم بالتراب النجس كما سقط وصف حرمة
الزنا قلنا النجس ليس مثل الطاهر في المقصود وهو التطهير عن النجاسة
بالنجس بخلاف الوطي فان الحرام منه يساوي الحلال في سببية الولد
وسوف حرمة المصاهرة هذه الجنسية على انا نمنع كون التراب خلفا عن الماء
بل التيمم خلف عن الوضوء او التراب بصفة الطهارة خلف قال تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا اي طاهرا

باب في بيان

اسباب الشرائع لما فرغ عن ذكر بيان الامر والنهي واقسامها واحكامها وسوابقها
بطريق الاصالة والتبعية حاول التنبيه على ان المراد من ورودهما على الاقسام
التي ذكرت طلب اداء المشروعات الواجبة باسبابها التي جعلت اسبابا شرعا
ولما كان لخصوص ذلك منوطا ببيان لكل من اسباب قسم الباب بيان
اي دائرا

ذلك اولىٰ قد علم فيما سبق ان الوجوب بالامر ثم ان الله تع جعل
للواجبات اسبابا لانها ظاهرة سوى الخطاب تيسيرا على العباد اذ
الخطاب غيب فاراد ان ينبه على تلك الاسباب فعقد الباب لبيان
ذلك اولى لما فرغ من بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في
بيان الوسايل اليها وهي الاسباب وانما اخرها في الذكر مع انها بالتقديم
اولى لتقدمها في الوجود اهتماما بالمقصود والسبب لغة ما يتوصل به الى
المقصود ومنه يسمى الطريق والحبل والباب سببا والمراد هنا الطرق
الموصلة الى معرفة الشرايع وهي جمع شريعة وهي ما شرع الله تع لعباده
من الدين والمراد مشروعات هذه الملة فاللام للعهد واختلف
في ربط الاحكام بالاسباب فقيل لا حكم للاسباب شيء وانما الحكم
في المنصوص بالنص وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون امارة
لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تع من غير ان يضاف الوجوب اليه وفاقا
عامة مشايخنا ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها بالاضافة السابقة [رحمهم الله ح]
وفي الحقيقة بايجاب الله تعالى وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله على [اي بالسبب السابق]
ما ذكر في اصول الفقه الموسوم بماخذ الشرايع واليه ذهب بعض الشافعية
وبعضهم على ان وجوب العقوبات والمعاملات بالاسباب واما وجوب
العبادات فليس الا بالخطاب وهو قول جمهور الاشعرية تمسك الفريق
الاول بان الموجب للاحكام هو الله تع فالوجوب بايجابه كما ان الوجود [والشارع لما ح]
بايجاده وكما لا شريك له في الخلق لا شريك له في الايجاب الا انه جعل
بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع فيسمى اسبابا موجبة مجازا
لظهور احكام الله تع عندها ولان الوجوب حادث لا بد له من محدث [لغيره ح]
وصفة الايجاد مختصة به ولانه لو اضيف الى غيره بعد اتفاقنا على انه
مضاف اليه يلزم توارد العلل على معلول واحد وبان الاسباب لو كانت
موجبة للاحكام لما انفكت عنها كالعلل العقلية وقد كانت الاسباب موجودة
قبل الشرع ولا احكام معها وقد يوجد بعد ورود الشرع بلا احكام كما في

الجانبين

الجانبين والصبيان ولا شعرية فرقوا بين العبادات وغيرها بان الواجب
في العبادات وحقيقتها ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته
الى شيء اخر والاول م الوارد فاما المعاملات فالواجب فيها المال والفعل
وكذا العقوبات يجب فيها تسليم النفس وتحمل العقوبة والفعل وهو
اقامتها فجاز ان يتعلق احدهما بالاسباب والاخر بالخطاب الا ترى ان الفعل
في العقوبات مفوض الى الولاة وهذه النكتة تقتضي جواز اضافة العبادات
المالية الى الاسباب عندهم ايضا وتمسك العامة بان دليل السببية قائم
على ما يجيء فوجب القول بها وبان ثبوت الاحكام في الجميع بايجاب الله تع
الا انه لما كان غيبا عنا ربط الاحكام على الاسباب الظاهرة واثبت
بها صفة الايجاب في حقنا تيسيرا علينا على ما عليه السنة الالهية فجعل
البيع سببا للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاتلاف للضمان
والزنا للجلد والسرقة للقطع الى غير ذلك وقد دل على ذلك النص والاجماع
فانكار الكل خلاف النص والاجماع وانكار البعض وتسليم البعض مع قيام
دليل السببية في الجميع غير موجه ولا نقول بانها علل في الحقيقة بل هي امارات
على ايجاب الشارع عند بالسببية انما جعل الشارع اياها علامات تيسيرا او الى
هذا اشار بقوله جعلها الشرع اسبابا لها وكذلك فبطل الاستدلال [تيسيرا او لعل اطلاق الاسباب]
باستحالة الايجاب الى غيره والتوارد ولا يلزم لان استحالتها في العلل [دون العلل]
الحقيقية ممنوع انما ذاك في العلل العقلية والمراد باصل الدين الايمان بالله تعالى [ح كونها عللا]
كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العلى وبفروعه العبادات والعقوبات والكفارات [بالسببية الشامل]
والمعاملات كما صرح بالشيخ بعد ما ذكرنا ان لاصل الدين وفروعه
اسبابا شرعية تعدادها تفصيلا فيما بعد وثانيا ذكر الحج مع اهل الفن انه كان
الايمان ذكرا في الحديث وغيره ترقيا الى الادنى ولعله انما اختار ذلك لتقع [يكون فيهم]
الاختتام على الايمان وفيه ارشاد الى ذوق النظر انه ينبغي ان يكون جل همه من [التصبره بدر]
غرض المكلف ونصب عينه في اداء هذه العبادات الى ان يختم امره بالايمان
ويجعل عقبى عمره على سلام فان مدار الامر يوم التناد على زمان

جلول الميعاد

الابرار الى رضوان المتقين مع رسوخهم في الطاعة واخلاصهم في العبادة
بين تعدد فدليتم عن صرف الخاتمة اللهم اجعل خاتمة امرنا بالايمان واعصمنا
عن وساوس الشيطان في ذلك الزمان ولانه في شان بيان الاسباب وسبب
الحج اولى بالتقديم لكونه من الاعيان المحسوسة ولتوصل السبب والمسبب هنا
بخلاف غيره فان سببية الايمان الدالة على حدوث العالم وهي خارجة
عن الاحصاء وفي الصلوة والصوم تعدد السبب والمسبب وفي الزكوة تعدد
المسبب وكذا تعدد السبب حكما لان النصاب يتجدد بتجدد الحول فصار
بمنزلة المتعدد والموصل مقدم على المتعدد وكذا الحسي على غيره نظرا الى هذا واما
لم يذكر الزكوة هنا اكتفاء بما ذكره في اخر هذا الباب وتعد العبادات ذكر
ذكر العقوبات للتقابل بينهما ولكون الكفارات مترددة بين العبادة والعقوبة
وجب تاخيرها عن العقوبات وتقديمها على المعاملات اذا تقرر هذا فنقول
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه قال تعالى ولله على الناس حج
البيت الآية والاضافة دلالة السببية على ما مر واما الوقت فالاستطاعة
فليستا سببين لعدم دلالة السببية من الاضافة والتكرر بالتكرر والتجدد
بالتجدد وكيف يجعل الاستطاعة سببا وانها صفة للعبد لا للبيت بل
هما شرطان غير ان الوقت شرط لجواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه والاستطاعة
شرط وجوب الاداء لا شرط الجواز ولذا لو حج بلا استطاعة الاداء عن الفقير وقع
عن الفرض وفي الصوم فصار تاويله والله اعلم ولله على الناس المستطيعين
حج البيت حقا للبيت واجبا بسببه اداء وقت الاداء والتحقيق ان
سببه وجوبه توالي النعم فعلى العبد الحقوق لمولاه ان يلازم شكره
بانه والله تعالى منزه عن المكان الا انه لما اضاف البيت الى نفسه تعظيما له
وشرفا ما انت ماسكة الاقدار شرف الله على البلاد وجعل على العبد التعرض
في محل النعم ملازمة ذلك البيت ولما كان في ذلك مشقة عظيمة خصوصا
للناس اوجبه في العمر مرة منه وفضلا والباء في قوله بالبيت متعلق بمقدر
اي مشروع بالبيت اي واجب له بقرينة قوله مشروع باسبابها وكذا في اخواته

قوله

قوله والصوم بالشهر اللام للعهد اي صوم رمضان واجب بشهر رمضان
لاضافته اليه وتكرر الصوم بتكرره وصحة الاداء بعده وان لم يتوجه الخطاب
كما في المسافر وعدمها قبله ولاشارة قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية ماخذه ولقوله عليه السلام صوموا لرؤيته
فان هذا اللام للتعليل وقد بينا فيما في الاضافة فانه يضاف الى الشهر لا الى
شهوده والسبب هو الثاني لا الاول على ما دل عليه الاية والحديث هذا
ثم ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذهب الى ان سببه مطلق شهود الشهر
حتى استوى في السببية الايام والليالي مستدلا بان الشهر اسم لجزء من الزمان
يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا اظهارا للفضيلة والفضيلة
ثابتة للايام والليالي جميعا ودلت المسائل على ذلك فان من كان اهلا في
الليلة الاولى ثم جن قبل ان يصبح وافاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا
المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح وافاق بعد مضي الشهر
يلزمه القضاء وايضا يصح نية الاداء بعد وجود الليلة الاولى قبل طلوع الشمس ولا
شك ان نية الاداء قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح الا ترى
انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته وذهب القاضي الامام ابو زيد والامام
فخر الاسلام رحمهما الله الى ان السبب الايام دون الليالي وفي الكشف ان الجزء
الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الشهر مقارنا
اياه وتبعهما في ذلك صاحب الهداية فقال لكل يوم سبب وجوب صومه وتمسكوا
بان الدلالة وان دلت على سببية الشهر الا ان الله تعالى لما اباح الاكل في
الليالي واخرجها عن محلية الصوم علم ان المراد بالشهر اياما وبان الله تعالى لما
جعله سببا لوجوب العبادة فذلك شان شرف ذلك الوقت بحيث تلك
العبادة والعبادة فيه للاداء دون الاكل فانه ضيف الله تعالى فلم يستقم الوقت
المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه وبان صوم كل يوم عبادة على حدة
مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض نظرا ونواقضه متفرق تفرق الصلوات
في اليوم والليلة بل اشد منه لان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء

ولا قضاء ولا نفلا بخلاف الوقت المهمل بين الصلوات فيتعلق كل صوم بسبب على حدة
الا ترى ان الصبي اذا بلغ في اثناء الشهر لم يلزمه ما مضى وانما يلزمه ما بقي وكذا
الكافر اذا اسلم في اثناء الشهر ولمؤيد هذا المذهب ان يجيب عما قال الامام
السرخسي رحمه الله ان فضيلة الليالي يحتمل ان يكون لشرعية الصوم في ايامها او لكونها
محلا لقيام رمضان لا باعتبار انها سببه والا لكانت محلا للاداء اذ السبب
واما لزوم القضاء على المجنون المذكور فلكونه مع الجنون اهلا للوجوب غير ان
الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج وذا باستغراق
الجنون جميع الشهر ولم يوجد ذلك في حقه واما صحة النية من الليل فلاقامتها
مقام النية المقترنة باول اجزاء الصوم للضرورة على ما عرف في الاصول ولمؤيد
المذهب الاول ان يعترض على هذا المذهب بانه لو كان اول كل جزء
من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم لخروج الجزء الذي هو سبب
عن محلية الصوم ضرورة تقدم السبب على المسبب فينقص ذلك الجزء عن المؤدى
وقد اتفقوا على معياريته له ويمكن الجواب عنه بان المراد بالفضل المنفي
في المعيار ان لا يسع فيه غير المأمور به من جنسه لا مطلق الفضل وبان
المعيار ههنا مفسر بالوقت المبين لقدر الفعل حيث يزداد وينتقص
بطول الوقت وقصره من غير تعرض لنفي الفضل قال في التلويح والحق ان المعيار
الوقت المبين لقدر الفعل كالكيل في المكيلات وقال الامام فخر الاسلام
رحمه الله وانما قلت انه معيار لانه قدر وعرف به على ان كون الجزء الاول
سببا لعبارة صاحب الكشف وعبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تحتمل
فانه قال لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وكذا عبارة
الصوم محمله وكلام صاحب المنار يدل على ان كل جزء من اليوم سبب لوجوب
جزء من الفعل وفيه بحث   والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوات المفروضة
اوقاتها التي شرعت فيها لما مر في بحث الموقت ولقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس اذ اللام للاختصاص وكماله في السببية ولانه لا يتعلق سبب
ههنا سوى الخطاب والوقت ولا يصلح الاول لكونه غير موجب للتكرار

تعين

يعني الكتاب والآن هذا ما ذهب اليه القاضي الامام ومتابعوه واما المتقدمون
فقالوا سبب وجوب العبادات تتابع النعم الالهية في كل وقت على العباد وكان
ينبغي ان يشتغل العبد بالعبادة في جميع الاوقات شكرا لتلك النعم العظام
الا ان الله تعالى منّ على عباده وخص لهم صرف اكثر الاوقات الى دفع الحاجات
فضلا منه وكرما وعين الاوقات الخمسة لاداء الصلوات المفروضات شكرا
لسلامة الاعضاء وكذا سبب الصوم تتابع النعم سيما الاستمتاع باقضاء
الشهوتين سنة كاملة فوجب الامساك عن ذلك شهرا لوجه الله شكرا لذلك
ووجب الزكوة شكرا لنعمة المال وكذا الحج وجب شكرا لنعمة سلامة البدن والمال
على ما مر وهذا اقرب الى التحقيق وسبب العقوبات الجنايات التي تضاف هي
اليها كحد الزنا والشرب والقذف والسرقة للاضافة وتكررها بتكرر تلك الجنايات
ولكونها مشروعة جزاء على الجنايات فكانت هي المؤثرة في ايجابها وايضا
ترتبها على الجنايات يدل على عليتها قال تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين
جلدة وكذا زنى ماعز فرجم   والكفارة لما كانت الكفارة دائرة بين
العبادة والعقوبة اي فيها معنى العبادة والعقوبة اما العبادة فلانها تتأدى
بالاعتاق والصيام والتصدق بالاطعام ويشترط فيها النية وشرعت
لتكفير الذنب لا لما هو قربة كالتوبة واما العقوبة فلانها لم تشرع الا جزاء على
الجناية ساترا للذنب ماحيا للاثم كالحدود وجب ان يكون ما يضاف هي
اليها دائرا بين الحظر والاباحة للملاءمة بين السبب والمسبب كما ان العبادات
المحضة تنيط باسباب مباحة مطلقا والعقوبات المحضة بمحظورات محضة
كذلك وذلك كالقتل عمدا والقتل خطأ فانه مباح من حيث انه قاصد للاصطياد
محظور من حيث قصر بترك التثبت ولا يرد قتل المستأمن فانه لا يوجب الكفارة مع
انه ليس بمحظور محض حيث لم يجب به قصاص لان المدعى انها لا تجب الا
بما دار بين الحظر والاباحة لا ان كل ما دار بينهما يوجب الكفارة وكذا الفطر
في رمضان عمدا مباح من حيث انه يلاقي الامساك الذي هو ملكه بدلالة انه بصيغة

لحق الله تعالى محظور من حيث الجناية على الصوم ومن الفوائد الفطر بعض الامساك
وانه مباح من حيث ان الامساك ملكه محظور من حيث انه تعلق به
حق الله تعالى فعلم ان فيه شوب الاباحة وما ذكر لا يفرق بين ان يقع الافطار
بالمباح او بالحرام فلم قلنا بوجوب الكفارة في الافطار بالخمر والزنا
وايضا وجوب الكفارة فيها ليس بسبب انها محظور بدليل عدم
الوجوب في صورة النسيان بل لوجود الفطر عمدا من غير نظر الى صفة الحل
والحرمة الا ترى ان وصف الحرمة لم يؤثر في نفي القضاء فلان لا يؤثر في
نفي الكفارة اولى وانما لم يعتبر هذه الشبهة في درء الحد لانها لم
تخل بحرمة الزنا وشرب الخمر والدارء ما يخل بالحرمة واعترض بان
الانكار بعد الاقرار مسقط للحد مع انه لا يخل بحرمة الزنا واجيب بانه
لما عارض الانكار الاقرار الدال على وجود الزنا منه وقعت الشبهة في
وجوده ويلزم منه الشبهة في ارتكاب الحرمة فيكون مخلا بالحرمة
كذا قيل والتحقيق ان مطلق الشبهة لا عبرة بها في درء الحد والا يلزم
سد باب الحد وتعطيل النص الموجب له بل المعتبر منها نوعان
شبهة في الفعل وشبهة في المحل والاولى يسمى شبهة اشتباه
لان فيها اشتباه غير الدليل بالدليل كوطي الابن جارية الاب على
ظن الحل قياسا على الاب ولذا قالوا لا بد من الظن ليتحقق الاشتباه
حتى لو قال علمت انها حرام علي يحد والثانية يسمى شبهة حكمية لكونها
ناشئة عن دليل كوطي الاب جارية الابن ولذا قالوا لا يتوقف على
ظن الحل لقيام الدليل النافي للحرمة وهو قوله عم انت ومالك لابيك
بذلك نطقت كتب الفقه واعترض الحكيم السمرقندي بان عبادة العبد
لله تعالى بجارحة النفس وامتثال الاوامر والكف عن النواهي والمعصية
بخلافه فكيف لا يجعل ملكه لخدمته لسيده بل اولى لان مملوكية
العبد وفعله لله اقوى من مملوكية العبد وفعله لسيده لانه تعالى
خالقه وخالق فعله وقدرته واختياره والصانع حكم الشرع بالاباحة

والحرمة

والحرمة معا ممتنع وايضا للحظر جهتان افساد الصوم والزنا
او شرب الخمر وللاباحة جهة الملك فقط فيرجح الاول فلا يكون مباحا
وايضا ما الفرق بين هذا وبين ان يقال الزنا وشرب الخمر في رمضان
مباح فان قيل الوطي في الزنا من حيث انه وطي مباح لانه كوطي
المنكوحة انما الحرمة من جهة الزنا قلنا لا نسلم اباحته من حيث هو
وطي اذ المطلق لا يوصف بما لا اختصاص له ببعض معداته دون
البعض والا لما اختص به بل له في كل مقيد حكم اخر فالوطي في الزنا حرام
وفي المنكوحة كالحركة فانها من حيث هي لا عبادة ولا معصية بل هي في الطاعة
كالصلوة عبادة وفي المعصية كالزنا معصية وكذا حكم كل مطلق ولانه
لو صح هذا لزم ان يكون القتل العمد من حيث انه قتل مباحا اذ هو من القتل
بحق مباح وكذا في كل فعل حرام واجاب عنها صاحب التحقيق اما عن الاول
فان الله تعالى عامل عباده معاملة الاحرار او المكاتبين فجعلهم اهلا
لملك الاعيان والافعال ولم يجعل ملك التخليق والايجاد مانعا عن ملك
العبد فيكون فعله مملوكه كسبا مع كونه مملوكا لله تعالى خلقا الا يرى ان العين
مع كونها مملوكة لله تعالى بالخلق تصير مملوكة له بالشراء مع ان وجودها لا يضاف
اليه نوعا والفعل الذي يضاف اليه كسبا اولى ان يصير مملوكا له واذا
كان كذلك كان موجب الامر صرف ملكه باختياره الى الله تعالى وموجب النهي
الكف عما هو مملوكه باختياره واما اجتماع الحرمة والاباحة عند اختلاف
الجهة فغير ممتنع وكذا اجتماع جهات الحظر لا يمنع تحقق الاباحة من جهة اخرى
فصار عن حسين على انه يرجع الى الترجيح بالكثرة وقوله الزنا مباح يدل بطاهره
على اباحته مطلقا وذلك خلاف النص والاجماع وبطلانه ظاهر فاما قولنا
حرام لعينه مباح من حيث انه مملوك له كسبا لا يوجب فسادا فظهر الفرق ولم يعلل
باباحة الوطي من حيث انه وطي بل من حيث انه مملوك له وكذا القتل من حيث
انه مملوك له كسبا مباح لا من حيث انه قتل وكذا في كل فعل حرام
والمعاملات الباب في تعلق بمشروع لعدم افكانه في وكالمعاملات

مشروعة بكذا او كشرعية المعاملات بكذا والباء في مباشرتها يتعلق
بالتعلق وفي بعض النسخ تعاطيها اي تناولها ومباشرتها يعني تعلق
بقاء الجنس والنفس الى زمان قدره الله تعالى بمباشرتها سبب شرعية
المعاملات كالنكاح والبيع وغيرهما وذلك لان الله تعالى قدر بقاء العالم الى الوقت
المعلوم بالنظام المربوط ببقاء الجنس والنفس الى ذلك الوقت ولا يحصل
بالتوالد والتناسل المفتقر الى الازدواج بين الذكور والاناث على وجه يخل
بالنظام وكذا النفس الانساني لكمال اعتدال مزاجها يحتاج في البقاء الى الاغذية
والاشربة والملبس والمسكن وغير ذلك مما يتوقف حصولها على امور صناعية
لا تتهيأ لكل احد ولا يمكنه القيام بجميعها بل تعسر في تحصيلها الى من يستعانه
بابناء جنسه وبما في ايديهم بطريق يحفظ النظام ودابرعاية قوانين الشرع
اذ الانسان مجبول على الشهوة وحب الدوام فلو خلي وطبعه لاقبل كل احد
على استيفاء مشتهاه واقدم على تحصيل ما يحبه (اي دوام) ويهواه وعم التنازع والتعادي
وادي الى التقابل والتفاني واختل النظام وظهر الفساد والله لا يحب الفساد
فشرع الشارع لبقاء الجنس طريق المناكحات ولبقاء النفس طريق التجارة
عن تراض تحقيقا لما اراد من بقاء العالم منتظما الى زمان قدره الى ذلك اشار
الامامان القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله وفيه ان النكاح من المعاملات
وفيه خلاف   وللايمان سبب وجوب الايمان وهو التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته تعالى وساير اسمائه الحسنى وصفاته العليا
على ما ورد به النقل بايجاب الله تعالى في الحقيقة من انه لما كان غيبا لا بد الى
سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة اهل العناد اذ لولا ذلك لربما
وجد المعاند الى انكار وجوبه سبيلا وهي من باب الدلالة على حدث العالم
اي كون ما سوى الله تعالى مسبوقا بالعدم وذا يدل (اي الاسباب) على وجود المحدث وهذا يسمى
عالما لكونه علما على وجوده ووحدانيته به يعلم ذلك ولا يعني انها سبب (لوجوده)
تعالى ووحدانيته وهو قديم لا سبب له وانما يعني انها في الظاهر سبب لوجوب (الايمان)
على العباد وهذا العالم الحادث يدل على ان له محدثا ازليا غنيا عما سواه واجبا لذاته

قطعا

قطعا للتسلسل بوجوب الوجود مستغنيا بكونه مستجمعا لصفات الكمال منزها
عن شوائب النقائص والزوال روي عن عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشي
تدل على المسير فالهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العليم
الخبير   واما الامر بعد الفراغ عن بيان الاسباب شرع على المقصود
وهو فائدة ورود الامر والنهي كما اشرنا اليه في صدر الكتاب او هو رد
لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير او نقول لما كان هنا مظنة
ان يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فائدة الامر اجاب بان فائدة الامر الزام اداء
ما وجب في الذمة بسببه وطلب تفريغ المشغول كقول البائع للمشتري اشتريت
فاد الثمن كان الامر طلبا لاداء الثمن الواجب بالبيع لا سببا للوجوب والفرق بينهما
بين فان الاول شغل الذمة المعبر عنه بنفس الوجوب ويثبت جبرا من غير
توقف على فهم اذا كان اهلا ولذا يسميه يقولون الوجوب جبري والثاني طلب
تفريغ ذلك المشغول المعبر عنه بوجوب الاداء وهو متوقف على الفهم مبني
على الاختيار لا يعني ان سببه مسبوق باختياره موقوف عليه بل يعني انه
لا يثبت الا في حق من له اختيار الاداء لقدرته عليه واما وجوب الاداء فلا ارتياب في انه
مسبوق باختياره موقوف عليه والمنقول عن السلف رحمهم الله انه
باسبابست ازروی جبراست واز خطابست ازروی اختياراست

المنقول

واما لم يعرض النهي اكتفاء بالامر اذ البيان فيه يغني عن البيان في النهي لان الواجب
في النهي الانتهاء فيكون النهي لالزام اداء ما وجب بالنهي وذلك الانتهاء اولانه
ضد الامر فيكون هو لالزام اعدام المنهي عنه او نقول السؤال انما ينشأ
من ذكر الاسباب والمذكور اسباب وجوب ما ورد فيه الامر فلذا اقتصر
على ذكر الامر ليطابق الجواب السؤال   ولما كان تفريع على تعلق
المعاملات بنهايته يعني لما كان سبب شرعية العقود حصول
البقاء قلنا بفساد البيع عند اقترانه بجهالة مفضية الى المنازعة
المؤدية الى الفناء ولا لعاد الامر على موضوعه بالنقض وقلنا باختصاص
جواز البيع بما ينتفع به في الجملة لان غير المنتفع لا دخل له في حصول البقاء

قوله ولم يسقط تفريع على وجوب الايمان بسببه يعني لما كان سبب وجوبه
وهي الايات الدالة على حدث العالم دائما غير محتمل للتغير لا يتصور ان
ان تكون الحادث غير حادث في شيء من الاوقات كان وجوب الايمان دائما
بدوام سببه غير محتمل للسقوط والنسخ وقوله وسقوط التكليف جواب
عما يقال قد يسقط التكليف بالايمان كما في المجانين والصبيان فاجاب بان ذلك
لعدم الاهلية او قصورها والحكم كما لا يثبت بدون السبب لا يثبت بدون
الاهلية على ما سيجيء في فصل الاهلية ولما كان الايمان لا يحتمل السقوط
عمن هو اهله لدوام سببه قلنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب
بعذر الصبا لتقرر السبب وثبوت الاهلية وان كانت قاصرة اذ يتحقق
الايمان في حقه بتعلق الاداء وصحة الاداء تبتني على قيام السبب والاهلية
الاداء لا على لزوم الاداء اذ لو امتنع صحته بعد ذلك لم يكن الا بحجر شرعي
وذلك في الايمان غير لانه لا يحتمل عدم المشروعية بحال وسقوط في الجملة
كما اذا اراد الكافر ان يسلم فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام رخص
له التاخير لا على عدم صحة الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز لتقرر سببه
وان لم يكن مخاطبا بالاداء قبل حلول الاجل وكالمسافر والمريض اذا
صاما يصح ادا وهما وان لم يكونا مخاطبين قبل ادراك العدة قوله
وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على قيام السبب واهلية الاداء
لا على لزوم الاداء قلنا اذا حضر المعذورون الجمعة وصلوها
اجزاهم عن فرض الوقت اي عن الظهر لان فرض الوقت يعم الجمعة عندنا هو
الظهر خلافا لزفر رحمه الله انه مامور باسقاطه باداء الجمعة اذا اجتمعت
شرائطها وقال الوحنيفة رحمه الله من صلى الظهر في منزله ثم بدا له ان يحضر
فتوجه اليها والامام فيها لكن فرغ الامام قبل وصوله بطل ظهره خلافا
لهما لان السعي مع الجمعة وطمعه في هذا اليوم لا يجامعها وطبعه الظهر وقد
وجد السعي قال الاهل بعد وجود السبب وهو النداء او الوقت فوجب القول
بصحته ووقوعه عن الواجب فسقط الظهر لتعذر اجتماعهما كما اذا ادرك الجمعة

وهما

73

وهما فرقا بان السعي دون الظهر لانه حسن لغيره والظهر حسن لعينه
ولانه وسيلة الى القربة والظهر قربة بنفسه فلا ينقض الظهر بعد تمامه
بخلاف الجمعة فانها اقوى من الظهر لكن الامام يقول الاشتغال بالسعي
اشتغال بالجمعة لانها صلوة خصت في الشرع بمكان ولا يمكن اقامتها الا
بالسعي اليها بخلاف ساير الصلوات كالسعي في باب الحج شرط لتعلقه بمكان
خاص فصار السعي من خصائص الجمعة فاشبه الاشتغال بالاشتغال
بركن منها فان اركان العبادة لا يقع الا مختصة بها اليه اشير في الاسرار
والمراد بالسعي عند البعض نفس الفعل لا الفعل بصفة الاسراع
كما في قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى كذا في الفوايد الظهيرية وهذا
الخلاف ثابت في المعذور والوضع فيه انسب مما نحن فيه لعدم توجه خطاب
السعي اليه ويمكن حمل كلام المصنف عليه سوى المعذور لكن الظاهر هو الاطلاق
قوله وكذا المشتري اي بناء على ما ذكرنا ان صحة الاداء تعتمد وجود السبب
فيقع المؤدي محسوبا عن الواجب قلنا المشتري شراء فاسدا لو تصرف
في المشتري بالبيع او الاجارة او الاعارة او الرهن او الهبة من البايع او الايداع
عنده وسلمه اليه بموجب هذه العقود يقع عن التسليم الواجب بسببه لانه وجب
عليه التسليم الى البايع للفساد اذ العقد الفاسد واجب الرفع بالاسترداد
بالنص فيقع محسوبا عن الواجب ويلغو ما صرح به من العقود الآخر وكذا
الغاصب اذا باشر هذه العقود مع المالك وسلم المغصوب اليه بموجب
هذه العقود يقع عن التسليم الواجب بسببه اذ التسليم الى المالك كان واجبا
عليه بسبب الغصب وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيقع محسوبا
عن الواجب ويلغو ما صرح به من العقود قوله ومن الدليل على صحة هذا الاصل
وهو ان الوجوب يضاف الى الاسباب والامر للالزام اذا امر ما وجب بها وجوب
الصلوة على من لا يصلح للخطاب كالنائم قد مضى عليه الوقت والمجنون والمغمى عليه
اذا انقطعا دون يوم وليلة وكذا وجوب الصوم عليهما اي على النائم والمغمى
عليه اذا استوعبا الشهر او لم يستوعبا وعلى المجنون ان لم يستوعب قوله والقضاء

يعمل العوارض والعوارض العصوب وكذا لا يجب القضاء على من لم يكن اهلا للوجوب
في الوقت كالكافر فهلم والصبي والحايض اذا اسلم او بلغ او طهر بعد خروج الوقت فعلم
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم وذا ليس بالامر اذ الخطاب موضوع عنهم
لقول النبي عليه السلام رفع القلم عن ثلاث... فيكون بالسبب ووجوب رعاية القضاء يشترط
من النية وغيرها يدفع كون ذلك واجبا ابتداء ولا الاستدلال بمسألة
النوم ينتقض على الشافعي رحمه الله بمسألة المغمى والجنون فلا اذا لا يجب
الصلوة عنده عليهما اذا استوعبا مقدار وقت صلوة ثم لا يجب عليهما
القضاء بعد الافاقة اللهم الا اذا جعل من مسايل المختلف الى المختلف
ويحتمل ان يكون الكلام مع من انكر سببية الوقت للعبادات من اصحابنا
فيكون التمسك بها حجة عليهم واعلم ان حسن الترتيب يقتضي تقديم قوله ومن
الدليل على قوله لما كان الامر او تاخير قوله وانما لا يعرف عنه ليقترن الدليل
والمدلول كما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وغيره بل انسب لان قوله ولما
كان سبب شرعية العقود الى ساقه مما يتفرع على ما سبق على قوله وانما
الامر وانما يعرف من دلايل كون الشي سببا تكرر الحكم بتكرره كتكرر
الوجوب فيما ذكرنا وهذا لان الوجوب حادث متكرر لا بد له من سبب وهو هنا
اما الوقت او الامر لكن الامر لا يوجب التكرار وان علق بوقت او شرط فتعين
الوقت سببا ولان دوران الشي مع الشي الذي له صلوح العلية ايه كون المدار
علة للدائر ومن دلايله الاضافة لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل
باب كماله وكمال الاختصاص في السببية ولان اضافة الشي الى الشي يدل على
انه حادث به كما يقال كسب فلان وولد فلان وانما يضاف الى الشرط مجازا لمشابهته
السبب من حيث انه يوجد عنده فمتى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز
ولهذا لم يضف الضمان الى صاحب الشرط الا عند تعذر الاضافة الى صاحب العلة
واعترض الحكيم السمرقندي بان المضاف هو العبادة كصلوة الظهر مثلا لا وجوبها
والوجوب مضاف الى العبادة وهي ليست بسبب له فما هو مضاف ليس
بسبب وما هو مسبب ليس بمضاف واجاب عنه صاحب التحقيق بان هذه

الاضافة

الاضافة بمعنى سببية الوقت لوجوب الصلوة اي صلوة اوجدها الظهر الا انه
لما توقف على اختيار العبد لم يستقم ذلك فاقيم الوجوب الذي يفضي الى الوجود
مقامه خلفا عنه كما بيناه في الامر فان قلت قوله انما يعرف بسبب بان
السببية لا تعرف الا بهذين الدليلين عملا بكلمة انما قد سبق في المقيد
بالوقت ان الوقت سبب للوجوب لفساد التعجيل قبله واختلافه باختلافه
فجعلهما دليلين على السببية وفيه بحث قلت الوجهان المذكوران اماراتان
على السببية لا دليلان عليها قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بعد
ذكر الوجهين ودلالة كون الوقت سببا تذكر في موضعه وفي الكشف يعني ما ذكرنا
علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور في موضعه وهو باب
اسباب الشرايع على انا لا نسلم الا استعمال ما ذكر في باب الامر انه يشعر بان
السبب لا يعرف الا في صورة التكرار والاضافة وذا لا ينافي ان يعرف بعدهما
ولو قال لا يعرف الا بتكرره لكان مشعرا لما ذكره قيل وانما جعلنا جوابا
عما يقال في صدقة الفطر الصدقة تضاف الى الفطر اي وقته تضاف والى الراس ايضا
قال الشاعر ركوس روس الناس بكرم فطرهم نقول رسول الله صاعا من الصاع
فهم رحمهم كون الراس سببا دون الوقت كما جعله الشافعي رحمه الله وان الاضافة
الى الوقت اشهر فاجاب بانا رجحنا ذلك بوصف المونة قال عليه السلام ادوا عمن تمونون
فقد نص على المونة وهي انما تجب عن الراس لانها جونة الشي ما يكون سببا
لبقائه يقال فلان مونه قائم بكفايته ومونه على فلان اي ما يحتاج اليه في البقاء
عليه وذا انما يستقيم في الراس دون الوقت ولكن يجوز ان لا يراد
الشي والحقيقة لا يراد اجماعا فاما ان يراد كونه سببا يتفرع الحكم عنه
كما يقال ادى الزكوة عن ماله فان المال ينوب عن الحل وشرط او كونه محلا يجب الحق
عليه فيودي عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل والثالث
يحكم الاستقراء والثاني غير مراد لاستحالة الوجوب على الكافر لعدم اهليته للعبادة
والعبد والعمى لعدم تملك المال وليس على الحر الخراج فتعين الاول
فصار المعنى والله اعلم ادوا بسبب من تمونون ومن الدليل على ان الفطر سبب

جواز الاداء فعله ومما يويد ذلك انه يجب على الاب بسبب الولد وعلى
المولى بسبب العبد ولو كان السبب هو الوقت لما اختص بالاب والمولى
بسبب العبد ولو كان السبب هو الوقت لما اختص لانه في حق الكل سوا
وان الواجب يتضاعف بتضاعف الروس مع اتحاد يوم الفطر ويتكرر
الوجوب جواب عما يقال لو لم يكن الفطر سببا لما تكرر الوجوب بتكرره او يقال
لو كان الراس سببا لما تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فاجاب بان
هذا التكرار بمنزلة تكرر وجوب الزكوة والعشر والخراج بتكرر الحول والنماء يعني
ان سبب وجوب الزكوة المال الذي هو نصاب اذ تضاف اليه يقال زكوة
المال وتضاعف الوجوب بتضاعف المال في وقت واحد ويجوز تعجيلها على الحول
اذا وجد النصاب وجواز الاداء يعتمد قيام السبب وقال عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى بالمال والظهر مقحم وذا يدل على السببية قد
مر انما ثم يتكرر الوجوب بتكرر الحول مع اتحاد المال ظاهر الشبه لكون الحول
سببا بل لان المال انما جعل سببا اذا اعد للنمو بسبب التجارة او السائمة
فيصير السبب في الحقيقة هو الوصف فانه الجاعل للمال سببا وهذا
جعل النصاب علة تشبه السبب على ما يأتي في تقسيم العلة ولا نمو
الا بمدة والشرع قدرها بالحول تيسيرا لانه الممكن من الاستنماء
لاشتماله على الفصول الاربعة التي تتفاوت بها الاسعار فيها غالبا فاقيم
الحول مقام النمو الذي به صار المال سببا فلذا تكرر الوجوب بتكرره وفي
الحقيقة التكرر بتكرر النمو فان الذي يوجد في هذا الحول غير الذي في الحول
الماضي اليه اشير في التقويم او نقول ان المال صار كالمتكرر معنى لان الزكوة
انما وجبت شكرا لنعمة المال وايجاب الشكر من الكريم المطلق يقتضي تكرار النعمة
وكمال نعمة بكونه معدا للنمو فيصير راس المال بعد قضاء الحوائج (المال صح)
الفضل والا فيصح حكم العدم لكثرة الحوائج والمستحق بها كالمصروف
في تلك الجهة كالماء في حق العطشان ولا نماء الا بمضي زمان والشرع
قدره بالحول فلما مضى تجدد النماء الذي هو وصف العلة لانه يصير صفة

الواجب

الواجب الى اليسر وتبدل الوصف بمنزلة تبدل الذات فصار كان المال تجدد
فيكون تكرر الوجوب بتجدد المال عند تجدد الحول الذي يجدده وكذا سبب
العشر والخراج الارض النامية وباقي التعريف ما ذكر في الزكوة غير ان نماء
الارض يتنوع الى حقيقي وحكمي وهو التمكن من الزراعة والعشر يتعلق بالاول
والخراج بالثاني لان العشر مقدر ببعض الخارج فلا يجب بدونه والخراج
يودى من الدراهم ثم كما ان تكرر وجوب الزكوة والعشر والخراج بتكرر النماء
لا يقتضي كون النماء سببا بل السبب هو النصاب والارض وصار الحال متجددين
بتجدد الشرط فكذا الراس ههنا هو السبب وصار بتجدد الشرط وهو
الفطر كالمتجدد بنفسه تقديرا

فصل في العزيمة والرخصة

المشروع على نوعين عزيمة ورخصة والعزيمة من العزم وهو في اللغة القصد
البليغ المؤكد قال تعالى ولم نجد له عزما اي قصدا متأكدا في العصيان وقال
تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولو الجد والثبات والصبر وهذا
المعنى لكونه عبارة عن القصد المؤكد وذلك بالتمكين يكون صار العزم يمينا
ذكر في الاسرار وكذلك اعزم او اعزم بالله يمين خلافا للشافعي رحمه الله
لان العزم لغة اقتضى ما يراد من الايجاب والتوكيد كالنذر قال تعالى وان عزموا
الطلاق اي اوجبوه فاذا اعزم بمنزلة اشهد وعن ابي بكر رضي الله عنه
انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم
الذي جئت فيه فافطري وقالت ما كنت لأتبعه حنثا فعرفت العزم يمينا ان
عرفته لغة فعودها محوا وان عرفته شرعا فكذلك وفي الصحاح عزمت عليه اي
اقسمت عليه وبتفسير العود بعزم الوطء في آية الظهار وهو قوله تعالى والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي ينقضون ما قالوا بالعزم
على الوطء الذي هو امساك بمعروف لقوله عليه السلام فاصنع اي نقضه وانما فسر
اصحابنا بالعزم لان المعزوم كالموجود لو كان سببه فلما عزم على الوطء
نقض [illegible] فكانه وطء فلزم المقول وفي الشرع ما شرع غير متعلق بالعوارض
اي بل ابتداء غير مبني على اعذار العباد وهو اعم من ان يكون متعلقا بالفعل

كالعبادات او بالترك كالحرمات سمي بالعزيمة لوكادة سببها وهو الوهيته
تعالى اي من حيث انها مشروعة اصولا غير متصلة بالعوارض كانت في نهاية
الوكادة والعوض لسورنا حق الله تعالى علينا لكونه الهنا ونحن عبيده
وله الامر بما اراد وعلينا الاستسلام والانقياد والعزيمة في سمي يرجع الى ما شرع
وفي المعرب الوكادة بمعنى التوكيد غير ثبت   وانها اي العزيمة انواع
اربعة لانها لايخ اما ان يكفر جاحدها اولا الاول الفرض والثاني اما ان
يعاقب تاركه اولا الاول الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه ملامة اولا
الاول السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل من العزائم
ولعله انما لم يذكره لانه يصدق بيان العزائم التي تعلق بها الثواب والاباحة
تعلق بها مصالح الدنيا فلم يتناوله المورد ويندرج في هذه الاقسام الترك
ايضا اذ ترك المنهي عنه فرض ان كان مقطوعا به كترك الحل الميسر وواجب
ان كان فيه شبهة كترك الحل الضب وسنة ونفل ان كان دون ذلك كترك
ما فيه لا باس   فالفرض بمعنى في اللغة بمعنى الفرض القطع والتقدير
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا
وقال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وفي الشرع ما ثبت بدليل لا شبهة
فيه اي ثبتت فرضيته او لزومه بقرينة السياق او السباق فلا نبطل
طرده بسنة ثبتت بما لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل
حتى يكفر جاحده بسبب لزوم الاعتقاد ويفسق تاركه بسبب وجوب العمل
ثم الترك اما لعذر او بغير عذر والاول غير كالمريض والمسافر والثاني
يوجب الفسق لا الكفر لان الفسق هو الخروج وانه خارج عن الطاعة عملا
لا عن اصل الدين اعتقادا هذا بحسب العرف والعرف املك واما بحسب
الحقيقة فالكافر راس الفساق لكونه خارجا عن اصل الدين الا انه اختص
باسم الكفر الذي هو فوق الفسق فبقي الفسق المطلق لما دون
الكفر من الخروج الا ان يكون بطريق الاستخفاف فحينئذ يوجب الكفر
اذ الاستخفاف كفر لانه يدل على تبدل الاعتقاد لكنه يندرج في الجاحد فلذلك

فقد التفسيق لعدم العذر ولم يعد لعدم الاستخفاف ولا يلزم صوم المسافر
والزيادة على اية او ثلاث في قراءة الصلوة اذ كل منها يقع فرضا ولا يفسق
تاركه لان المراد الترك مطلقا وصوم المسافر يعاقب تاركه ان ادرك العدة ولم
يقض ولا نسلم ان الزيادة في القراءة قبل فعلها فرض انما هي نفل يصير فرضا
بعد وجودها لدخولها تحت عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وهذا لان القراءة غير
مقدرة فاذا اتى بالزيادة فقد صارت مقدارا مفعولا مما امكن صرف الامر
اليها وهذا كالخمس يتعلق سببا للكفارة عند الحنث بعد ان كان سببا
للبر وكالنافل يصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب عليه القضاء او   تعاقب
على تركها وقوله يكفر بسكون الكاف اولى لان الاكفار خاص في النسبة الى الكفر
والتكفير مشترك وفي المغرب الكفرة دعاه كافرا ومنه لا تكفروا اهل
قبلتكم واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائز العربية قوله
فالفرض القطع والتقدير بيان ماخذ في باب وجوه النظم ان الفرض خاص
وسنبسط الكلام هنالك باذن الله تعالى   والواجب بمعنى بحسب اللغة
الواجب اما ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها
اي سقطت سمي به لسقوطه عنا علما اي بالنسبة الى ايجاب العلم علينا
ساقط عنا ملحق بالعدم وان كان في ايجاب العمل ثابتا او لسقوطه علينا عملا
لانه لما لم يكن دليله موجبا للعلم القطعي لم نتحمله فكانه سقط علينا بدون
اختيارنا وحملنا بخلاف الفرض فان دليله لما كان موجبا قطعا فكانا
حملناه عن اختيار وانشراح صدر وامان الوجبة وهي الاضطراب
قال ذكره لك وللجاب لكم ضجيج تمكه والقلوب ذكرها وجيب اي هذا والمذكور
في كتب اللغة ان الوجوب اللزوم والوجبة السقوط والوجيب الاضطراب
وفي الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة كوجوب تعيين الفاتحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وتعديل الاركان بقوله قم فصل
فانك لم تصل والطهارة في الطواف بقوله الطواف بالبيت صلوة وصدقة
الفطر بقوله ادوا عن كل حر وعبد الحديث والوتر بقوله ان الله تعالى زادكم صلوة

الحديث بان فيها شبهة لكونها اخبار احاد ثم الواجب يطلق على قطعي
لازم علما وعملا وهو الفرض كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة وعلى
ظني في قوة الفرض عملا كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله فانه تذكره اخرا فات بعد
الفجر كتذكر العشاء الفائتة وعلى ظني دون الفرض وفوق السنة كتعيين
الفاتحة فانه لا تفسد بتركها الصلوة لكن تجب سجدة السهو وحكمه
حكم الواجب اللزوم عملا لا اعتقادا لان دليله راجح غير يقيني والعمل بالراجح
لازم ولزوم الاعتقاد مبني على اليقين فلا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا
كان خبر الواحد اعلم لان تارك العمل به اما مستخف به رادا له بان لا يرى العمل به واجبا
او متأول له اولا هذا ولا ذاك بان تركه للكسل او غلبه سهو او رجاء
عفو فعلى الاول يفسق لترك ما لزم العمل به بدليل قطعي وعلى الثاني
لا يفسق لانه سيرة السلف والخلف عند تعارض النصوص وكذا
في الثالث على ما يشير اليه لفظ المتن وعبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله
وهذا اختيار القاضي الامام في التقويم حيث قال فيكون كالمكتوبة في حق لزوم
العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليلهم
قال ولا نفسقه بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد فنفسقه
فدل انا لم نفسق في الثالث الا تارك الفرض نفسق فتارك الواجب ينبغي
ان لا يفسق حطا لرتبته وهذا كالاجتراء على الكبيرة والصغيرة فانه
واجب ثم بارتكاب الكبيرة يفسق دون الصغيرة وعند البعض يضلل
في القسم الاول لان العمل بخبر الواحد حجة ثبتت بالدلائل القطعية فتاركه
على وجه الاستخفاف والرد لا اقل من ان يكون ضالا وفي الثالث لا يضلل
لكن يفسق لان العمل بالواجب طاعة فكان ضده معصية وفسقا وفي
الثاني لا يفسق لما مر وهذا اختيار الامام السرخسي رحمه الله ولا خلاف
بين القولين في مقاصد اذ على القول الاول لا يضلل اصلا ولا يفسق
في الثالث وعلى القول الثاني يضلل في الاول ويفسق في الثالث وما اختاره
المصنف ههنا شامل قوله في سنة الهدى ويوجب تركها اضلالا لان السنة دون

الواجب

الواجب فيضلل تاركه بالطريق الاولى اللهم الا ان
يحمل ذلك على الترك استخفافا على ما سنذكره فيرتفع المنافاة من وجه ويترجح القول
الثاني بان رد خبر الواحد بدعة وكل بدعة ضلالة بالحديث واما ان على القول
الثاني يلزم عدم الفرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور لان كلا منهما يضلل
جاحده فلا يصلح مرجحا للقول الاول لان ذلك غير قادح الا يرى الى عدم الفرق
بين محكم مفسر الكتاب ومحكمه مع التفاوت البين بين المحكمين والى
عدم الفرق بين الفرض والواجب في انه يعاقب تاركه عقاب التارك على انه
معارض بان على القول الاول لم يبق فرق بين القسمين الاخيرين اي بين
الترك بالتأويل الذي هو سيرة السلف والخلف وبين الترك بغير تأويل في القسم
الثالث بالتفسيق وعدمه لفظ يمن يفسق الفاسق بالخارج عن امر الله ولذا ارتكاب
الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا الذي ذكر
ومن فسره بالخارج عن امر الله لان ارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او صغيرة
يفسقه فمن عدم التفسيق لكلامهم فان القاضي الامام فسر الفسوق في التقويم والامام
الامام السرخسي في اصوله ثم لا اختلاف في معنى الفسوق وعدمه في القسم
الثالث الخلاف بين الطائفتين محمول على الدليل على ما وقع التنبيه
عليه وانما تعرض المصنف في بيان الحكم لخبر الواحد دون المشهور
والعام المخصوص والاية المأولة مع ان الوجوب يثبت بها ايضا اما اسابها
للاعم لا غلب في البيان اذ اكثر الواجبات ثبوتها باخبار الاحاد واما
لان ما ذكره من اصل الواجب كان بانه بها واما التعارض سنبين حكم
تارك الخبر المشهور بانه يضلل ان كان رادا او تارك التأويل بان تأويله لا يلزم
الغير وتارك العام المخصوص بان حجيته مختلف فلا يفسق فيها الخلاف خبر الواحد
فانه لم يبين حكم تاركه بعد ذلك والسنة السنة لغة الطريقة ماخوذة
من السنن وهو الطريق البين ومنه قولهم سن الماء اذا صبه برفق حتى جرى
في طريقه من باب طلب لانه اسهل سنة غير منصبة في الفعل على وفق فعله وفي
الشريعة الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وانما لم يذكر هذا

التقييد تعويلا على ذكره في حكمه في اللغة تعم الطريق المرضي وغيره قال عم
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر
من عمل بها الى يوم القيامة وفي الشرع تختص بالطريقة المرضية اما للرسول
بقوله او بفعله او لاصحابه واليه اشار بقوله وقد ينصرف الى قول الصحابي
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام
فقط وهذا بناء على انه لا يرى اتباع الصحابي لانه محتمل لا ينبغي تقليده الا
بحجة ونحن نرى تقليد الصحابي واتباعه فيطلق عليه اسم السنة عندنا
خلافا له وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها ولا يعاقب
انما الجزاء بعد الجناية وجنايته تركها دون جناية تارك الواجب وقال
مكحول السنة نوعان اولاها سنة الهدى وهي التي اخذها هدى وتعلق
بتركها كراهة او اساءة وهي دون الكراهة كصلوة العيد والاذان والجماعة
في لو تركها مسلم استوجب اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلدة واصروا
على ذلك قوتلوا لانها لما كان اصرارا على ترك ما هو من اعلام الدين
استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك نص على ذلك محمد رحمه الله والى
هذا اشار بقوله وتركها ضلال وهذا لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا
عن اماتتها قال الله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
والا اضرار في الفعل فيستحق تاركها الملامة اذا لم يكن مستخفا والثانية وسنن
زوائد هي التي اخذها هدى وتركها لا باس به كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه وركوبه روي ان النبي عم كان يلبس الثوب جنس
الابيض ويقول البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا
في المسجد جثى بين يديه قوله والنفل النفل لغة هو الزيادة وكذا سمي
ولد الولد نافلة لكونه زيادة على المقصود من النكاح وهو الولد الصلبي وكذا
الغنيمة سميت نفلا لكونه زيادة على المقصود من شرع الجهاد وهو اعلاء كلمة
الله العليا وكبت اعدائه وعلا وفي الشرع ما يثاب المرء على فعله ولا
يعاقب على تركه ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا على البساط

فلم

فلم يوجب تركه ملامة وانما جعل النفل من العزائم لانه لم يبن على اعذار العباد
حيث شرع دائما ولو كانت تشرع من الرخص ليتقيد شرعيته بزمان العذر
ولانه لو لم يشرع عزيمة لما دل على كونه اصالته وكون الصلوة منهيا عنه
في الاوقات الثلاثة وبعد صلوة الفجر والعصر لا ينافي قولنا بشرعيته على الدوام
لان النهي عن الافعال الشرعية يقرر المشروعية ولهذا لو شرع فيها وافسده يجب
عليه القضاء في رواية حتى مراعاة اركانه وشرائطه على التمام مع دوام
شرعيته [illegible] فلذلك رخص في وصفه بجواز ادائه قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول فيكون عزيمة باصله رخصة
في وصفه فلم يخلص عزيمة ولذلك بين حكمه كونه عزيمة دون غيره من العزائم
واخر ذكره وحكمه ان يثاب المرء على فعله ولا يلام على تركه وعرف بعضهم
النفل بذلك وكان المصنف اكتفى بذلك فلم يذكر له تعريفا قوله ويلزم
اذا شرع في نفل يجب عليه المضي ولو لم يمض يجب عليه القضاء عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لا يجب شيء منهما لانه مخير في الشروع فوجب ان يبقى
كذلك لان بقاء الشيء لا يخالف ابتداءه ولنا ان التخيير في الشروع انما يكون
لكون الفعل نفلا وذلك باق بعد الشروع ولهذا لو اتمه كان مؤديا للنفل
لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح له الافطار بعذر الضيافة
واذا كان مخيرا في الباقي فله تركه فيبطل المؤدى [illegible] ضمنا لا قصدا
فلا يكون ابطالا فلا يجب بالقضاء ولنا ان المؤدى صار لله تعالى فعلا
ولهذا لو مات او فسد بدون اختياره يثاب عليه فيجب صيانته رعاية لحق
صاحب الحق كيف وقد قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا سبيل الى ذلك
الا بالتزام الباقي فيجب الاتمام ضرورة فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار لله تعالى
قربة لانه عبادة صوم او صلوة وهي لا تتجزى فلم يصر طاعة الا بانضمام الباقي
اليه فلم يحرم ابطاله قبله ولئن سلمنا ذلك فورود البطلان بعد التسليم
الى صاحب الحق ممنوع ولئن سلمنا ذلك [illegible] ان لا يثاب اذا مات في
اثناء ذلك لعدم الشرط وهو [illegible] المؤدى عبادة قلنا المؤدى وان لم يكن

صلوة وصوما الا انه لما كان بعرض ان يصير ذلك صار المؤدي مقربا
الى الله تعالى بذلك وهذا الاثر في الصوم باعتبار كف النفس عن الشهوتين
وفي الصلوة بفعل هو تعظيم الله تعالى وقد وجد الاثر ان نية العبادة عبادة
فكيف اذا اقترنت بفعل وكونه مسلما الى صاحب الحق لا ينافي ورود
ما يبطله كالصدقة المسلمة يبطلها الاذى قال تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى وكالعبادة التي تبطل بالردة والموت عنه لا يبطل فجاز في التقدير
كان العبادة في حقه لم يشرع الا هذا القدر فلذلك يثاب وهذا كالمنذور
صار لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد به عبادة وقصد العبادة عبادة
كما وردت به السنة من هم بحسنة فله اجر واحد ولا يخفى ان ما صار لله فعلا
اقوى مما صار له تسمية لانه مجرد وعد ولان مرتبة الافعال فوق مرتبة الاقوال
في باب العبادات لكونها اشق على البدن من الاقوال ولهذا الاحرى السابقة
فيها دون الاقوال وتجب الصلوة على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال
وفي عكسه لا تجب وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ابقائه حتى يشترط النية
في ابتداء الصلوة دون بقائها والشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ثم وجب
لصيانة نذره تسمية وهو ادنى الشيئين ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل فما هو ادنى الشيئين وهو بقاؤه اولى واما ما ذكره الشافعي رحمه الله
من ان الحجر في المال نفى جواز ابطال حق المؤدي فجوابه ان الحجر
هٰهنا لا يصون المؤدي عن البطلان اولى من جواز ابطاله في باب العبادات احتياطا
على ان الحجر في المال عين المتنازع فيه وما استدل به من المسائل على كونه
نفلا فلا ينتهض دليلا على جواز الابطال لان ما ذكرنا من لزوم الاتمام
لضرورة صون المؤدي فلا يظهر اثره فيما وراء الضرورة فيثبت له احكام
النفل سوى جواز الابطال لكونه نفلا في حق نفسه غير نفل بالنظر
الى صون المؤدي قوله واما الرخص الرخصة لغة الاطلاق
واليسر والسهولة ومنه رخص السعر اذا تراجع واتسعت السلع وكثرت
وتيسر اصابتها وشرعا ما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح لعذر مع قيام

اقول لا صون الا بعد وجود المصون ولا صون الا بعد الفعل فافهم

الجرم

الجرم والاستباحة ان يعامل به معاملة المباح وكأنه انما لم يذكر تعريف
الرخصة اكتفاء بتعريف مقابلها اذ يعلم ان العزيمة لما كانت عبارة عما شرع
غير متعلق بالعوارض كانت الرخصة عبارة عما شرع متعلقا بالعوارض وهي
اعذار العباد وللتفاوت بين اقسام الرخص حقيقة واحق ومجازا واتم
اتم عرف كلا منها تعريفا على حدة ولعل ذكر الجمع للتنبيه على ذلك التفاوت
والا فالاولى الافراد لانه المورد ثم الرخصة نوعان احدهما حقيقة والثاني مجاز
والحقيقة نوعان احدهما احق من الاخرى اي اثبت واقوى من حق الشيء يحق
اذا ثبت من قولك حق لك ان تفعل كذا وهو حقيق به اي جدير بذلك والمجاز
نوعان ايضا احدهما اتم من الاخرى اي اكمل فادخل في المجازية او ابعد عن
الحقيقة فانواعها اربعة لانها اما ان يستعمل في معناها الحقيقي اي ما شرع
مع وجود المحرم او في غيره والاول ان كان مع قيام الحرمة ايضا فهو النوع
الاول والا فهو الثاني وهو المجاز ان لم يكن مشروعا في الجملة فهو الرابع والا فهو
الثالث وهذا وجه ضبط والمرجع الى الاستقراء واما مورد القسمة فاما
ما يطلق عليه الرخصة اعم من ان يكون حقيقة او مجازا واما ما يغير من
عسر الى يسر بعارض عذر فانها قد تفسر بذلك ايضا ذكره في التقويم والمراد
بها على عرف اللسان اطلاق بعد حظر لعذر تيسيرا ثم قال وهو المراد منها
في الفاظ الشرع قوله فاما احق شرع في تفصيل الاقسام وفسر الاحق
بما رخص ارتكابه اي يطلق فيه ولا يؤاخذ به وهذا لا ينافي بقاء الحرمة
كمن جنى جناية استحق بها عقوبة فعفى ولي الجناية سقط المؤاخذة بها
مع بقاء الحرمة فظهر ان هذا اولى من التفسير بالاستباحة لانها تنافي
الحرمة ظاهرا فيحتاج الى تفسيرها بما يعامل به معاملة المباح بخلاف
الرخص فانها لا تنافي الحرمة بل لا تعد الا في محل فيه سبب المحرم ولفظ
الارتكاب يعين ذلك وانما جعل هذا النوع احق بكونه الرخصة لان كمالها
بكمال العزيمة وهي كاملة لوجود سببها وحكمها اي بقاء الحرمة واثر الرخصة ثابتة ههنا بالنظر
الى السبب المحرم والحكم بخلاف النوع الثاني فان الرخصة لم يظهر فيه الا بحيث

السبب ولكونه احق قدمه في الذكر قوله كاجراء المكره اذا اكره المسلم
اكراها تاما على اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان
رخص له في ذلك وكذا اذا اكره على الافطار في رمضان اي الصحيح المقيم
يفهم ذلك من الاطلاق اذ ذكرها في النوع الثاني يرشد الى ذلك وكذا
اذا اكره على اتلاف مال الغير وكذا اذا اكره على الجناية على الاحرام وكذا
اذا تناول المضطر مال الغير وكذا اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
فانه يرخص لهم في ذلك وقد وجد السبب المحرم والحرمة اما في الاول فلان
السبب الموجب للايمان المحرم للكفران وحدانية الذات وحقية الصفات
وذلك ازلي سرمدي لا يقبل وصف التغير والزوال وحرمة الكفر لا تنكشف
بحال فالاكراه لا يخل بها وكذا في افطار الصحيح المقيم في رمضان اذ السبب وهو
شهود الشهر موجود وبالاكراه لا يختل الوجوب وفي اتلاف مال الغير
وتناول المضطر اياه السبب المحرم وهو المملكة اذ هو المطلق الحاجز
للغير موجود وكذا حكمه وهو حرمة التعرض لكونه معصوما لمالكه والاكراه
لا ينافيهما فلا يخل بهما وكذا في الجناية على الاحرام النص المثبت لحرمة الجناية
ثابت وكذا حكمه اذ الاكراه لا ينافيه وكذا في الامر بالمعروف النص الموجب
له موجود وهو قوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر الاية وانما لم يذكر
النهي عن المنكر لان الامر بالمعروف يتضمنه ونبه بقوله وترك الخائف على ان المراد
بعدم الحرمة اعم من ان يكون متوجها الى الفعل او الى الترك وانما رخص
في هذا القسم لان في الامتناع عن الاقدام على هذه الافعال وهو العزيمة اتلاف
نفسه صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وفي ارتكابها وهو الرخصة
اتلاف حق الشرع او حق العبد صورة لا معنى اما في الاول فلان التصديق بالجنان
الذي هو الركن الاصلي في الايمان باق بل تكراره مرة كاف لتمام الايمان وما بعده
دوام عليه وهذا الاجراء لم يفوت الا وصف الدوام فلم يوجب خللا في الايمان
غير ان الاشتراك كما انه حرام معنى كذلك حرام صورة ايضا لفوات صورة الايمان
الذي هو واجب صورة ومعنى فبالاقدام يفوت حق الشرع صورة وبالامتناع

يفوت حق

80

العبد صورة ومعنى وعند استواء الحقين يقدم حق العبد لسد حاجته
ويجي الله تعالى حاطتك عند وجود المرجح في جانبه وكذا في الاخير لان
اعتقاد حرمة الترك واقامة الخشية بالقلب باق وفي الاقدام على الامر
بالمعروف اتلاف نفسه صورة ومعنى وفي الامتناع عنه مع الاجتناب
بالقلب اتلاف حق الشرع صورة لا معنى فيقدم حقه لما مر واما فيما
عداها اي ما عدا اجراء كلمة الكفر وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
يرشد الى تعيينها ذكر التصديق والاجتناب فالمتلف مضمون بالمثل
الى الافطار فبالقضاء والجناية بالكفارة والفدية والاتلاف والتناول
بالضمان الا انه في التناول بالضمان الا انه في التناول على المتناول وفي الاتلاف
على المكره لا المتلف لما سيجي فكان كلا الاتلاف معنى لوجود الجابر والعين
للمعنى والضمان بالمثل انما يستقيم في بعض صور الجناية كقتل المحرم صيدا له
نظير حيث يجب فيه النظير اما في عامة صورها كالتطيب ونحوه فلا
لكنه اذا امتنع في هذه الصور عن الاقدام على ما اضطر اليه فصبر حتى
قتل كان ماجورا لانه يصير باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى صورة
لبقاء الحرمة بخلاف الثاني لا يسقط الحرمة ثمه فلذلك لم يكن ماجورا
وعن محمد رحمه الله انه قال في صورة الاتلاف لو صبر حتى قتل كان ماجورا
ان شاء الله تعالى قيل انما قيدها بالاستثناء لانه لم يجد فيها نصا بعينه
بل قاسها على الاكراه على افساد الصوم والصلوة ونحوهما وليس هذا
في معنى تلك من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف لا يرجع الى اعزاز الدين
وللمانع ان يمنع ذلك فانه يبذل نفسه لاقامة حق الله تعالى صورة يصير
مطيعا ربه مفوضا حقه منتهيا عما نهاه ممتثلا امره وفيه من اعزاز الدين
ما لا يخفى قوله وافطاره وما بعده من المصادر معطوفة على الاجراء واما
ضمايرها فيعود الى المكره قوله وهو ما رخص اي النوع الثاني ما رخص
فيه بعدم قيام السبب المحرم وتراخي حكمه وهو الحرمة الى وقت انعدام
العذر بعد له تاجيل الدين فان اتصال الاجل بالدين اخر وجوب المطالبة الى

زمان انقضائه

مع قيام السبب وهو الشهر آه وذلك كفطر المريض والمسافر في رمضان فان السبب
المجوز للفطر وهو شهود الشهر الموجب للصوم ثابت في حقهما وهذا يقع اداؤهما
عن الفرض وحكمه متراخ وهذا لو ماتا قبل ادراك العدة لم يلزمهما شيء
كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو لم يكن الحكم متراخيا في حقهما للزمهما
الفدية كما لزمت من افطر في رمضان مكرها ومات قبل ادراك العدة
وهذا لان اثر العذر في رفع الاثم لا في اسقاط الخلف واعترض العلامة
النسفي رحمه الله بانه ان اريد بالحكم المتراخي نفس الوجوب فهو ثابت غير متراخ
وان اريد وجوب الاداء فسببه ايضا متراخ غير ثابت في الحال فلم يتراخ
الحكم عن السبب واجاب بان المراد الثاني والخطاب وهو قوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فكان وجوب الاداء متعلقا بشهود الشهر
ولا يخفى ان مقارنة الخطاب بشهود الشهر لو ثبت لكفى لوجود السبب وهو
الخطاب وتراخي حكمه وهو وجوب الاداء ولا حاجة الى قوله فكان وجوب الاداء
متعلقا بشهود الشهر على ان مقارنة الخطاب له لا يقتضي كونه سببا لوجوب الاداء
ثم اعترض بان هذا الخطاب لغير المريض والمسافر لقوله تعالى بعده فمن كان
منكم مريضا الاية واجاب بان ظاهره يتناولهما والتاخير للتخصيص وذكر
في الكافي وهذا يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر لبيان
الرخص فينتفي به وجوب الاداء لا جوازه فعلم ان عدم وجوب الاداء
في حقهما ليس من تخصيص العام اذ النص يتناولهما فجعله من تخصيص
العلة المختلف فيه لا يعد الا في المستنبطة والمنصوصة كما سبق والخطاب
ليس شاملا لهما وفي الكشاف فمن شهد منكم الشهر فمن كان شاهدا اي حاضرا
مقيما غير مسافر في الشهر فليصم فيه ولا يفطر والشهر منصوب على الظرف وكذلك
الهاء في فليصمه ولا يكون مفعولا به كقولك شهدت الجمعة لان المقيم والمسافر كلاهما
شاهدان للشهر فهذا يدل على ان الخطاب لم يتناول المسافر لكن جمهور
الفقهاء على الاول وحكمه اي حكم النوع الثاني ان العمل بالعزيمة اولى فيكون
الصوم افضل من الافطار لكمال سببه وهو شهود الشهر وتردد في معنى الرخصة

وهو

وهو اليسر حتى لم يتعين في الفطر بل تردد بينه وبين الصوم لان فيه يسر
موافقة المسلمين فاذا تردد اليسر بينهما يكون العمل بالعزيمة اولى لانه لا يتعدى
منها الى الرخصة كان اليسر فاذا تضمنت العزيمة اليسر لم يعدل الى الرخصة ولانها
يودي مع الرخصة اي اليسر والرخصة لا يودي معناها ولان العمل بالعزيمة يوصل
الى ثواب يختص بها ومعنى اليسر يحصل بالرخصة ولان العامل بها عامل لله
تعالى والمترخص عامل لنفسه وعن الشافعي رحمه الله الفطر افضل لان الصوم لان
الوجوب متراخ الى ادراك العدة فينبغي ان يقع اداؤه بعد ادراكها واليه اشار
بقوله عندنا الا ان يخاف استثناء من قوله الصوم افضل ومفعول يخاف
محذوف اي الهلاك صرح به في الفوائد والسياق يدل عليه فح تكون العزيمة الفطر او صام
فمات يكون اثما اذ ليس له ان يبذل نفسه لاقامة حق الله تعالى نظيره في الصبر
لا يكون معناه حق ربه بل يكون قتله الصوم الذي باشره فيكون مباشرا قتل نفسه وعلى
المرء ان يتحرز عن ذلك قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة بخلاف المكره على
الفطر واخواته مما ذكر في النوع الاول لانه مقيم حق ربه لا تنفار دليل سقوط حقه
وهو الحرمة لما سبق ان الاكراه لا جل بها لعدم التنافي بينهما بل اثر في رفع الاثم
فقط وكذا الاضطرار والخوف على النفس انما يوثر في رفع الاثم لا في سقوط الحرمة
وايضا التلف في المكره يضاف الى غيره وهو الظالم المكره فلم يكن هو بالصبر مغيرا
للمشروع بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك كعمل المجاهدين
وهذا لمن دخل اي النوع الثاني او من خاف الهلاك بسبب الصوم ويؤيد
الاول قول المصنف في الفوائد ونظير القسم الثاني من دخل دار الحرب للحراب
متمردا وهو يعلم انه لا يقاومهم فقتلوه لا يأثم بل ثاب عليه لانه حق الله تعالى للجهاد
قهر الكفار وذلك لا يحصل بذل نفسه وحده فلم يحصل بهذا الفعل اقامة حق الله
تعالى بخلاف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه لو صبر حتى قتل كان مثابا ولو كان
يعلم انه لا يمكن من منعهم من المنكر لانه يصير مقيما حق الله تعالى لان حق الله تعالى في حرمة
المنكر باق ولان المقصود الزجر عن المعاصي وتفريق جمع الفسقة وبذلك يحصل
ذلك لان الظاهر انهم يتفرقون بعد قتله ولان ذلك الا بذل نفسه يوثر في باطنهم وان
لم يوثر

في ظاهرهم بعد ان لم يتفرقوا بعد قتله فان باطنهم سالم لاعتقادهم ما يأمرهم
ويناهيهم عنه بخلاف الكفار فان قتله لا يؤثر في باطنهم كما لا يؤثر في ظاهرهم
بل لا يعدل لا يؤثر في حدتهم وقوة شوكتهم فكان بذل نفسه تضييقا لاقامة
والقتال بابا في التهلكة من غير ان يحصل اقامة حق من حقوق الله تعالى واما النوع
هذا هو النوع الثالث من انواع الرخص والنوع الاول من نوعي المجاز وانما
قدمه لكونه ادخل في المجازية مما وضع اي حط عنا من الاصر والاغلال اي
الحمل الثقيل والامور الشاقة التي كانت واجبة على الامم السالفة قال تعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر
صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم
من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ وقطع
الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وامثال ذلك فرفعت هذه الامور الشاقة
عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم ولما كان الرخصة اسما لما استبيح
مع قيام السبب المحرم على ما مر وههنا السبب ليس بموجود لانه غير مشروع
في حقنا اصلا كان اطلاق اسم الرخصة عليها مجازا نظرا الى كونه مشروعا
في حقهم فرفع عنا ونسخ تيسيرا وتخفيفا علينا فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يكون جميع شرعنا رخصا لكونه اسهل وايسر من شرائع من قبلنا قال عليه السلام
بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فيصير العزائم رخصا ويلزم جواز اطلاق
الرخصة على الجميع ولم يقل به احد قلت الملازمة الاولى ممنوعة والحديث لا يدل الا
على ان ديننا سمح سهل اما ان جميعه اسهل وايسر من الشرائع السالفة فلا ولا بعد
في كون الشيء عزيمة حقيقة رخصة مجازا وعدم جواز اطلاق الرخصة مجازا
على ما يوجد فيه المعنى المجازي ممنوع غايته عدم الاطلاق ولا يلزم منه عدم
جوازه فان كثيرا من المجازات لم يستعملها احد مع جواز استعمالها واما النوع

الرابع

عليهم صح

الرابع فما سقط عن العبد بخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
مع بقاء السبب موجبا للحكم في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر
والميتة وروي عن ابي يوسف وهو احد قولي الشافعي رحمهما الله واليه ذهب
كثير من العلماء ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء
للمهجة كما في الاكراه على الكفر فصار من النوع الاول فلو صبر حتى قتل او مات
لا يأثم عندهم ويأثم عندنا ولو حلف لا يأكل حراما فاكل من هذه المحرمات
حالة المخمصة يحنث عندهم ولا يحنث عندنا لهم قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة
غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فان اطلاق المغفرة دليل على
ثبوت الحرمة قال ابن عباس رضي الله عنهما فمن الجأته الضرورة الى تناول شيء
من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى ما يؤثم وهو لا يأكل
فوق سد الرمق فان الله غفور رحيم يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين
اضطر اليه رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك ولان حرمتها لاشتمالها
على صفات خبيثة ربما تتعدى الى الآكل بها وبالاضطرار لا ينتفي تلك الصفات
فتبقى محرمة وترخص الفعل للضرورة ولنا ان الاستثناء المذكور في قوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه يدل على سقوط
الحرمة لان حكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم
الثابت في المستثنى منه وهو الاباحة بخلاف حالة الاستثناء في قوله تعالى
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان لانه استثناء من الغضب والعذاب لا من
الحظر فيدل على انتفاء الغضب والعذاب حالة الاكراه لا على انتفاء
الحرمة المقتضي ثبوت الحل والاباحة ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد وهو
صيانة عقله عن الاختلاط وبدنه عن سراية خبث الميتة الى طبيعته
وصيانة البعض لا يمكن عند اتلاف الكل فسقطت الحرمة عند خوف
فوت النفس واطلاق ذلك شرعا واما ذكر المغفرة فلكون المقام مظنة للوقوع
في الحرام وهو القدر الزائد على سد الرمق الذي لا ينضبط لخفاء المحل اذ تعيين

علي مثل ذلك الجايع الضرورة من القدر المباح والزايد عليه ولما كانت حرمة هذه
الاشياء مشروعة في الجملة لم يكن هذه الرخصة مثل سقوط من اصل والا علال
بل كانت دونه في الحادثة واعرض الحكم السم فقال بان التعدير وقد فصل
لكم ما حرم عليكم فلا تاكلوا شيا منها الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء
من قوله ما حرم عليكم لانه مفعول فصل فتعين استثناء اخراجه عن حكم
التفصيل ويره صار عدم البيان ولا يخفى انه ليس مقصود بالسوق
واجيب عنه بانه اضمار بلا دليل الجواز ان يكون المستثنى منه ضمير حرم اي
من لكم الاشياء التي حرمت عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم والسوق
يدل على ذلك لان المقصود هو الانكار عليهم في الامتناع عن الحل مما ذكر اسم
الله عليه مع انه ليس بداخل في المحرمات المفصلة لا المنع عنه فيما اضطررتم
الحالها ليستقيم ذلك التعدير وحينئذ ان يكون مفرعا على ان ما مصدرية وضمير
اليه عايد الي ما حرم اي بين ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطرار
كم اليه والذوق والطبع السليمان سليمان هذين الوجهين بالقبول
وبيان عما ذكره المعترض اشد من اثر وما في سقط يحتمل المصدرية والموصولية
وقوله كسقوط نوته ولا وسقوط اشتراط العينية يعني
المبيع شرط جواز البيع لقوله عم لا تبع ما ليس عندك وقد سقط
هذا الشرط في السلم مع انه سبب فانه وان لم يكن المبيع متعينا تيسيرا على
المحتاجين ليتوصلوا الي مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم وليتوصل
صاحب الدراهم الي مقصوده من الربح ومما يدل على سقوط الحرمة وثبوت
الاباحة انه لو لم يبع سلما وتلف جوعا اثم وبدا السقوط لما كان للتيسير
كان رخصة ولما كان لانعدام السبب كالاطلاق الرخصة عليه مجازا كما في
القسم الثالث لان انعدام الحكم لانعدام سببه لا يكون رخصة حقيقة
ولما كان السبب وهو النص موجبا للعينية في ساير الساعات كان من القسم
الرابع ومما يؤيد كونه رخصة قولهم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم ومما يدل على سقوط العينية بالكلية صيرورتها مفسدة للعقد

بعد

بعد ان كانت مصححة له فان قيل لو كان سقوطها في السلم بطريق الرخصة لما
جاز عند وجود المسلم فيه في ملك المسلم اليه قيل هنالك شيء يعتبر لانه للصرف
الي حاجة والمستحق بجهة كالمصروف في ملك الجهة كالماء المعد للعطش واقدام
على السلم الذي هو عقد باوكس من الثمن لكان دليل على ان الموجود عنده
مصروف الي حاجته   وسقوط غسل الرجل اي كسقوط غسل الرجل
الذي هو عزيمة عن الماسح حالة التخفف على معنى ان استتار القدم بالخف
منع سراية الحدث اليها وان المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل
الرجل يتادى بالمسح ولهذا اشترط ان يكون اللبس على طهارة الرجلين وان
يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل
يتادى بالمسح لما اختلف الحكم في ان يكون اللبس على طهارة او لا كما في
مسح الجبيرة ولو نزع الخف يلزمه غسل الرجل فعلم ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف
تيسيرا وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث
لا ان يثبت الحدث في الرجل وحل الغسل بسبب المسح عنه الا ان الشيء
موجبا في الجملة وكانت رخصة اسقاط مثل رخصة السلم فان قيل لو كان
رخصة اسقاط لكان العزيمة وهو الغسل ساقطا قلنا العزيمة لزوم
الغسل وهو ساقط وكذا سقوط شطر الصلوة عن المسافر رخصة من القسم
الرابع لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين مع انه موجبا للاربع
في الجملة لم يجز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا كما ليس له ان يصلي الفجر اربعا
والشافعي رحمه الله جعله مخيرا بين القصر والا كمال كما في الصوم فعنده القصر رخصة
ترفيه وعندنا رخصة اسقاط وقوله تعالى مع بقاء السبب متعلق بسقوط
الحرمة وما عطف عليه يعني سقط هذه الامور مع بقاء اسبابها موجبة حكمها
في حق غير المكره والمضطر والمسلم اليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة
اي حالة الاكراه والاضطرار الي اخر ما ذكر في حقهم في غير هذه الحالة وهي
حالة الاختيار غير عقد السلم ساير الساعات وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة
ولما انعدم السبب في حقهم كان رخصة مجازا لما تقرر وتكرر ان الرخصة

الحقيقة من حيث انه قد بقي الحكم والسبب في الجملة وتسميته مجازا نظرا الى
البعد انهما في محل الرخصة ولما كان شبه الحقيقة بالنسبة الى غير محل الرخصة
وشبه المجاز بالنسبة الى محلها يرجح شبه المجاز   وانما جعلنا ما كان
هذا النوع مسمى رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط وعد القصر
منه هو انه رخصة ترفيه عند الشافعي رحمه الله حتى قال عند القول بالاقصار
اربعة في السفر قولا وفي قول بجبرته في السفر دون الحضر تمسكا بقوله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فان نفي الجناح
دليل على انه مباح لا انه واجب ولقوله عم هذه صدقة الله بها من يقول
للمتصدق عليه ولذا امرنا بالقبول فعلمنا بني على ما كان وقياسا على الصوم
اراد الاحتجاج على مدعاه على وجه يتم النقض عما تمسك به الشافعي رحمه الله
فقال وانما جعلنا قصر الصلوة للمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل
الرخصة ومعناها اي الدليل الدال على كونها رخصة دال على كونها
رخصة اسقاط وكذا المعنى الذي شرعت الرخصة لاجله دال على ذلك اما الاول
فلانه عم سماها صدقة والتصدق بالواجب في الذمة ممن له الحق يكون اسقاطه
كالتصدق بالديون على المديون ولا اسقاط اذا لم يحتمل التمليك ولم يكن
فيه معنى المالية يكون اسقاطا محضا ولذا لا يرتد بالرد ولا يتوقف
على القبول وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته كالعفو عن القصاص
وكالطلاق فممن يلزم طاعته اولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول
والمعنى فيه ان التصدق من اسباب التمليك والتمليك الصادر من مفترض
الطاعة فيما يحتمله لا يقبل الرد ولا يتوقف على القبول كالارث مع انه قد
يقبل الرد اذا صدر من العبد فانه لو قال لاخر تصدقت عليك بهذا العين
فقال الاخر لا اقبل لم يثبت له ولاية التصرف فيه فيما لا يحتمل التمليك والحال
انه لا يقبل الرد عند صدوره من العبد حتى لو قال الولي تصدقت بالقصاص عليك
يسقط القصاص وان لم يقبله او رده لكونه اسقاطا اذا صدر من مفترض
الطاعة اولى ان لا يقبل الرد ولا يتوقف على القبول فعلم ان المراد من التصدق هنا
الاسقاط كقوله عم ممن تصدق له او كما روي له قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم

ومعنى

والصدقة مع

84

معنى قوله فاقبلوا صدقته والله اعلم فاعتقدوا واعملوا انه مقبول فلان قبل
الشيء ابدا اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله بوجه
دل عليه وقوع النكرة في سياق النفي وذلك لان التصدق بما يحتمله من وجه
ليس اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لو وهب الدين لمن عليه
الدين وهو نصاب يخرج عن عهدة الزكوة مع ان التمليك شرط فيها ولو
قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبله او سكت يسقط الدين ولو قال لا اقبل
يرتد وبما ذكرنا علم ان الحديث دليل لنا لا علينا والمراد بالاية قصر
الاحوال بتخفيف القراءة والتسبيح والاداء بالايماء يدل عليه سياقه
لا قصر الذات على ما سيجيء في مباحث الشرط   واما المعنى الاستدلال
بمعنى الرخصة فمن وجهين الاول ان الرخصة لطلب الرفق واليسر وذلك متعين
في القصر لخلو الاكمال عن شوب اليسر لكونه اشق مع خلوه عن فضل ثواب فيسقط
الاكمال اصلا فيكون رخصة اسقاط والثاني انه لو ثبت له الخيار بين القصر
والاكمال ليس للاختيار عبارة عن ان يتصرف فيما من جر نفع او دفع ضرر وذلك
لا يجوز لانه اختيار كامل لا يليق للعبد اصلا انما ذلك لله تعالى فانه
تعالى ان يكون له رفق فيما اختار قال عز من قائل وربك يخلق ما يشاء ويختار
فالقول بالخيار اثبات اختيار للعبد مختص بالربوبية عبارة عن العبودية
اذ فيه اثبات الشركة فيما هو من خصائص الربوبية وربما يقرر هذا
المقام بوجه آخر وهو ان الاقسام ينحصر هنا في القصر والاكمال والتخيير
والاخير لم يتعين ان اما الاكمال فليعين معنى الرخصة وهو الرفق
في القصر اذ الاكمال مؤنة محضة خالية عن شوب الرفق واما التخيير فلاستلزامه
ثبوت اختيار كامل للعبد وذا لا يجوز فان قيل اذا كان الاكمال اشق ينبغي
ان يكون فيه فضل ثواب لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها فيكون
الرفق فيه متحققا ايضا قلنا ذلك في غير الفرايض فاما احراز الثواب
في الفرايض بامتثال الامر واداء ما عليه من الواجب لا بزيادة اعداد الركعات
فان ثواب الجمعة لا يكون دون ظهر العبد ولا ظهر المسافر دون ظهر
المقيم

ولا يجزي المقيم دون ظهره واجاب عنه القاضي والامام السرخسي رحمهما الله بوجه اخر وتبعهما المصنف في ذلك في فوايده وهو ان احكام الدنيا الا على ما هو من احكام الظهر وكثيرا ما سمعنا هذه القاعدة من فقهاء الزمان المشار اليهم في شان قواعد الفقه بالبيان مسايل منها ان من صلى ركعتين وراعى الشرايط والاركان صارت صلوته ولم يستحق الثواب ولو توصا بما نجس ولم يعلم حتى صلى لم يجز ويستحق الثواب لكنها تسقط بمسايل عدة اطلعت عليها اذا استقريت منها ما مر من تقدير عدم تضمين منافع المغصوب واعلم ان جعل النوع الثاني من الاستدلال بعد الرخصة غير طاهر وقوله اصلا تمييز او مفعول مطلق اي سقوطا من الاصل او حال اي مسندا من الاصل ويلزم بطريق الكناية السقوط من الاصل قوله بخلاف الصوم اي صوم المسافر والمريض وهذا جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وتمسكه على فساده لكونه مع العارض بيانه ان الصوم بقي مشروعا الا دليل الرخصة لم يدل على اسقاط العزيمة لان النص فيه جاء بالعذر خيرة قال تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة الدالة على الاسقاط كما سيأتي فبقيت العزيمة مشروعا اذ التاخير بعذر التاخير التعجيل كتعجيل الدين الموجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لم يدل على كونه رخصة اسقاط لان اليسر متعارض لما مر ان في العزيمة رفقا ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فاستقام التخيير لطلب ما هو الرفق عنده ولا يلزم جواب عما يقال قد خير موسى عليه السلام الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين قال تعالى ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي وهو تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاجاب بان يكون الزيادة واجبة ممنوع انما الواجب من الصداق ما هو الاقل والزيادة تبرع كما دل عليه قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهو غير ممنوع اذ العبد مخير ابدا في فعل ما ليس عليه وهكذا القول في مسئلتنا الفرض ركعتان عينا والزيادة نفل شرع العبد به من عنده غير ان خلط النفل بالفرض

قصدا

قصدا لا يحل ولا يستغل بالنفل قبل اكمال الفرض بعد الفرض وبعد الاكمال مكروه حتى لو قام الى الثالثة بعد القعدة لا يفسد فرضه ولكنه يكره للتاخير السلام وقبل القعدة يفسد فرضه وقوله تخيير موسى عليه السلام من اضافة المصدر الى المفعول واعلم ان ذكر الفاعل الاختلاف فيه فقيل كان شعيبا عليه السلام وقيل لم يكن شعيب في زمن موسى عليهما السلام وانما هو ابن اخي شعيب ولذلك اجمد في التقويم فقال وكذا ابو البنتين حين خير موسى عليه السلام ولا يلزم اي لا يرد نقضا على ما ذكرنا من ان الاختيار الحالي عن الرفق لا يثبت للعبد العبد المادون له في الجمعة حيث خير بين اداء ركعتين وهما الجمعة وبين اداء اربع وهو الظهر مع تعين الرفق في الاقل لان تعين الرفق في الاقل انما يتحقق في المتجانسين اماني الغيرين فلا وهنا غيران حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا بناء احدهما على الاخر بان افتتح مصلى احدهما فصلى الظهر والجمعة شروط ليست في الظهر واذا اختلفا لم يتعين الرفق في الاقل فيعتبر التخيير اما هاهنا فالصلوة واحدة اسما وشرطا ولهذا جاز بناء احدهما على الاخرى لا تفاوت الا في عدد الركعات فيتعين الرفق في الاقل عددا فلا يعتبر التخيير وقد اعتبر هذا المعنى الموثق مسلك ايضا الا ترى ان من وقف من الشهود بعضهم من صفه لا يجوز ولما نه قوم من الخط جائز وما ذكر ناظر ان هذا الجواب ليس من تخصيص الدعوى في شيء وكيف يكون تخصيصا وتعين الرفق في الاقل لا يتصور الا في جنس واحد والجواب عن التخيير ولان الواجب على العبد الجمعة عينا كما هو المذكور في عامة كتب الفقه انما يسقط على بعض الروايات فقد ذكر في المعنى ان الجمعة لا تصح بعد الاذن حتى لو حلف عنها العبد الاذن يكره له ذلك كما في الحر وقال الامام اللبرياسي ذكر بكر واختلف في العبد حضور الجامع وقت الجمعة مع مولاه او بادنه فقال عامتهم لا يجب عليه كالمراة والمسافر يحضر لان بخلاف المريض وقال الدقاق ومن تابعه يجب وليس على العبد حضور الجمعة والجماعة والعيدين الا ان يأذن له المولى لكن لا يجب عليه بالاذن لان المنافع لا تصير مملوكة للعبد الا ترى انه

لو حلف في يمينه فكفر بالمال باذن المولى لا يجوز لانه لم يملكه بالاذن
ذكر السرخسي لو اذن له بالصوم يمنعه من ادائها ومن الظهار وهذا
بخلاف ان يرد الجواب بخروج مسئلة النذر المعلق بشرط لا يريد كونه
بان قال مثلا ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو معسر فانه
يخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم
ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع
الى قول محمد قبل موته بثلاثة ايام وكان يقول اولا يجب الوفاء بالنذر
لا محالة وهو ظاهر الرواية وذلك تخيير بين القليل والكثير في جنس
واحد فيتحقق بانهما مختلفان حكما لان احدهما قربة مقصودة خالصة عن شائبة
الزجر وثانيهما كفارة شرعت زجرا وعقوبة لارتكاب خلف الوعد
المؤكد باليمين وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل فمن الناس
من يميل الى الاقل لسهولته ومنهم من يميل الى الاكثر ميلا الى مزيد فضل
الثواب فيخير ليختار ما هو الارفق عنده وفي مسئلتنا وهي قصر المسافر
هما اي القصر والاكمال سواء لا يتغايران اسما وشرطا كما مر فيتعين الرفق
في الاقل وانما قيد بالشرط لا يريد كونه لانه على اطلاقه غير مستقيم ذكر
التمرتاشي في شرح الجامع الصغير عن محمد علق النذر بشرط يريد
كونه او طلب منفعة او دفع مضرة يلزمه الوفاء بما سمى ولا يخرج عنها بالكفارة
وان علقه بما لا يريد كونه يخير واليه رجع ابو حنيفة رحمه الله قبل موته
بسبعة ايام وعليه اكثر المشايخ وهو مذهب عمر وابن عباس وعائشة وحفصة
رضوان الله عليهم   فصار اي كون قصر المسافر او تعلق الكلام
فيه كالمدبر اي كالمرقوم بلا قسمة بين اثنين ومن القسمة على المولى اذا
جنى المدبر بلا تخيير لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصود هنا بخلاف
العبد اذا جنى يخير المولى بين الدفع والفداء لاختلافهما صورة
ومعنى واستعمال التخيير لطلب ما هو الارفق عنده كتخيير العبد المأذون
في الجمعة وتخيير معلق النذر بشرط لا يريد وقوعه ولا يرد التخيير بين الركعتين

والاربع

رحمه الله صح

٨٦

86

والاربع قبل العصر وبعد العشاء والتخيير بين الجمع بين الاذان والاقامة
وبين الاقتصار على الاقامة في قضاء الفائتة الثانية عند قضاء الفوائت
فانه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لان تعين الرفق في الاقل
ممنوع اذ القليل اخف عملا والكثير اكثر ثوابا مع لكل واحد نوع رفق فاستقام
التخيير قيل المراد بالعبد العبد المأذون في الجمعة لان الاصل في اللام العهد
ولا عهد الا في المعروف والظاهر ما ذكرنا اذ سوق الكلام يدل على ان المراد
خلاف العبد اذ لا يوجد تصريحهم بهذا في بعض الكتب والفتاوى
معاملة المدبر العبد المطلق لا المأذون وعند ذلك له القرينة بترك العهد
وكذا كون المعروف المعهود غير بل الاول على انه اعلى لا كلي والله اعلم

باب وجوه النظم

صيغة ولغة الوجه يطلق على الجهة قال تعالى فثم وجه الله وعلى
الطريق يقال ما وجه هذا الشيء اي ما طريقه وايا ما كان فالمراد هنا الاقسام
قيل الصيغة واللغة هنا مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار
معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع وقيل المراد باللغة
هنا جوهر اللفظ ومادته وبالصيغة هيئته ولكل منهما مدلول كنصر
مدلول المادة الحدث ومدلول الصيغة الزمان ولذا يتحد المدلول
الزماني باتحاد الصيغة وان اختلفت المادة كنصر وسمع ويختلف
باختلافها وان اتحدت المادة كنصر وينصر وقيل المراد من حيث الوضع
ولما كان وضع اللفظ لا يتحقق الا بهما عبر عنه بهما واليه مال
صاحب التلويح فقال باعتبار وضعه ثم قال واصحابنا قسموا اللفظ
باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع فقيل في وجه ضبط الاقسام
اللفظ ان وضع لواحد فخاص او لكثير بوضع واحد فعام او متعدد
متساوي المعاني فمشترك او ترجح البعض بالظن فمؤول وفي كشف المنار
اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك
ان لم يترجح واحد بالتأويل وان ترجح فمؤول وهذا يدل على اشتراط الاستغراق
في العام ويلزم عدم عموم الجمع المنكر وهو خلاف مختار جمهور مشايخ ديارنا

وخلاف مختاره ايضا فانه عرّف العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود
على سبيل الشمول ويلزم منه عموم الجمع المنكر وقد صرح به ايضا ويمكن
ان يجاب بان التقسيم على مذهب البعض او يقال مراده بقوله يشمل الكل
احتمال شمول الكل او يشمل الكل عند عدم الاطلاق وعدم المانع والجمع المنكر
كذلك لان استعمال الجمع المنكر مثلا في الكل حقيقة وكذا فيما دونه لوجود
معنى الجمعية لكن الحمل عليه اذا خلا عن الاحتمال لا يستوي بين الافراد
الواقعة في البين فيتعين الحمل على الكل او على الاقل لكن الحمل على الاول
اولى لكونه المعنى الحقيقي الذي وضعت الكلمة له وتكثيرا للفائدة وعند وجود
المانع يتعين الحمل على الاقل وهو الثلاث قال الامام السرخسي رحمه الله
وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق وقال الامام
فخر الاسلام رحمه الله وذلك شامل لكل ما يطلق عليه ادنى الجمع ثلثة
فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع ما يطلق عليه غير ان الثلاثة
اقل ما يتناوله فكان اولى وفي الكشف وحاصله ان الجمع المنكر عام عنده
اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده مجوّز على اخص
الخصوص او يقال المراد يشمل كل قسم من اقسام العام يدل عليه قوله في
المنار فالجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة تتناول
كل قسم من اقسامه نحو الثلاثة والاربعة ونحو ذلك فيقع على الادنى
كما يقع على الثلاثة وعلى هذا معنى قوله ولا يشترك ان لم يحتمل الكل او لم
يشمل الكل عند الاطلاق او لم يشمل كل قسم من اقسام العام فيشترك
وبما ذكر يندفع ما يورد ان قوله ولا يشترك غير مستقيم لانه يستلزم
ان يكون الجمع الذي ادناه الثلاثة مثلا مشتركا وما قيل ان معنى
اللفظ ما وضع اللفظ له فوحدته وكثرته باعتبار وحدة الوضع وتعدده
اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له ولا شك ان العام بحسب الوضع متحد
الوضع متحد فيكون معناه واحدا فلا يكون تعريف الخاص مانعا ظاهر
الفساد اما اولا فلوقوع الواحد صفة للموضوع له لا للوضع واما ثانيا

فلم

٨٧ 87

فلم يفسر المعنى بما ذكر لا يقتضي ان يكون توحده وتكثره بتوحد الوضع وتعدده
ومن يبني هذا على ذلك باطل وايراد كلمة الحصر تمادٍ فيه واما ثالثا فلانه
استدل على ما اراد بان ليس المراد ما لا جزء له ولا يخفى انه لا يلزم من
هذا ثبوت ذلك وانما يخفى على من غرّه فرط اللجاج والشغف بالرد والاعتراض
على كلام السلف قدس الله ارواحهم على ما قيل صك السمع ونقولها
تنبيها لما ذكرنا فنقول المعنى من وحدة المعنى وحدة المدلول الوضعي
بان لا يكون افراده منظورا اليها وذا اما بان لا يكون ذا افراد كخصوص
العين او يكون ولا يكون منظورا اليها كخصوص الجنس والنوع
قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد قوله كل لفظ كالجنس
للمعهود بعيد الوضع والمشترك بقوله لمسمى على قول من جعله موضوعا للمسميين
او الكل على سبيل البدل وبقوله معلوم على قول من جعله موضوعا للمعنى
من المعاني لا على التعيين اذ معناه الموضوع له ليس بمعين عند الواضع ولا عند
السامع فسقط ما اعترض بان الموضوع له معلوم عند الواضع والا لتعذر
تخصيص اللفظ بالمعنى مع عدم العلم به وكذا للسامع بعد العلم بتعدد الوضع لان
الاحتراز لم يقع عن المشترك مطلقا بل عن المشترك على قول صرح به في كشف
المنار وصرح ببعض افراد الحد ايضا لان هذا المشترك مجمل قد يترجح بعض
المعاني على انه لا حاجة الى اخراجه لعدم دخوله في المورد وبقيد الانفراد خرج
العام اذ المراد بالانفراد كون المسمى الموضوع له منفردا عن الافراد غير ملحوظ
اليها ولذا لم يصح في الخصوص كون المسمى ذا افراد على ما سبق بخلاف العام فان
الافراد فيه ملحوظ اليها فان قلت الاسم خرج عن هذا الحد لكونها موضوعة
لمسميين المسمى وبقيد الانفراد ايضا مع انها من قبيل الخاص اذ لو لم يكن منه
وعدم دخولها في حدود الثلاثة الباقية ظاهر مع انها من اقسام الصيغة لم يكن
القسمة حاصرة قلت لا نسلم انها موضوعة لمسميين بل لمجموعهما فكل منهما
بعض المسمى اذ لا يخفى ان كلا منهما جزء لا جزئي فصارت كالثلاثة واعترض على عكسه
بان المجاز قد يكون خاصا وقد خرج بقيد الوضع واجيب بان المراد بالوضع الدلالة الوضعية

منظور اليها

ص

لعلاقة اللزوم بينهما وكانا فدا سرنا الى ذلك في بيان وجه المعنى حيث قلنا
وحده مدلوله الوضعي دون الموضوع له واعلم ان كلمة كل هاهنا لم يصادف
موقعها لان التعريف للحقيقة لا للافراد على ان يصدق الحد بالنظر الى صدقه على كل
فرد من افراد المحدود الذي هو شرط صحة التحديد ولعله ذكرها اقتداء بالسلف
رضوان الله عليهم والعذر لهم ان الكل مجموع تجنا ولام الخاص استغراق مع ما فيه
من مخالفة الظاهر لما طبع المحصل عند تحصيل معناه ليشمل خصوص
الجنس الجنس كلي يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع كلي يتناول افرادا متفقة
الا ان المعتبر في الشرع الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام ولذا الاتفاق
بحسبها وفي اصطلاح الحكماء بحسب الحقيقة ولذا كان الانسان جنسا بحسب
الشرع لتناوله الرجل والمرأة وانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام
وان اتحدا حقيقة الا ترى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة
في الحدود والقصاص وغيرها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده
في ذلك الا ترى انه يصلح كل منها لما يصلح له الاخر وقوله ينتظم خبر الخاص اي الخاص
بهذا التفسير يشمل خصوص الجنس كالانسان والنوع كرجل والفرد كزيد وهذا
لان انسانا وضع للحيوان الناطق وهو معنى واحد وكذا رجل وضع لذكر جاوز
حد الصغر وهو معنى واحد وكونهما ذا افراد لا ينافي وحدتهما لانها غير منظور
اليها فصار الانسان والرجل كزيد لان الكل واحد معنى واحد وفيه اي الاحاطة
التعريف لما ذكره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما رحمهم الله

قوله وانه يتناول اي الخاص يتناول المخصوص اي مدلوله الوضعي لا
المخصوص المشهور وهو خاص من العام قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشي عن الدليل وفي التنقيح ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين ما يقطع
الاحتمال اصلا كالمحكم وما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر والاول يسمونه
علم اليقين والثاني علم الطمأنينة وفي قوله لا يحتمل بيانه اي البيان ايماء
الى ان المراد بالقطع المعنى الثاني حيث لم يقل مطلقا الاحتمال لان الخاص يحتمل
بيان التغيير عنده لانه القرينة لا يحتمل المجاز وكذا بيان التغيير اذا اريد
به المجاز ولان كان لفظ الزيادة بازاء الا ان يكون اضافة بيان فيكون المراد بيان
التفسير

88

التفسير وسيجي في باب البيان انه عند الاطلاق ينصرف الى بيان التفسير
وانما لم يلحقه بيان التفسير لانه يستدعي سبق ابهام وخفاء والخاص بين
في نفسه او نفي البيان الا الاظهار لغة ويلزمه ازالة الخفاء فعند لحوق البيان
به مع كونه بينا في نفسه يلزم اثبات الثابت وهو لغو وانما لم يوصف احتمال
المجاز في نفي القطع لان قطعيته بالنظر الى اصل الوضع قال الامام السرخسي
رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع
له لغة والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه
فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض
قرينة مقالية او حالية وكونه ضد في العوارض العدم فان قلت ما ذكرتم دال
على السبق على المجاز لا على احتماله وهو كاف في نفي القطع وان لم يثبت
المجاز بعد كالنص في زمن الرسول عليه السلام لم يوجب بقاء الحكم قطعا
لاحتمال النسخ وان لم يثبت النسخ بعد قلت الحكم قبل الاستقرار وان احتمل
المجاز لكنه لم يعتبر لان الاصل الراجح استعمال الكلمات في موضوعاتها والعمل
بالاصل واجب ما لم يوجد مانع وموجب النص الاحكام وهو ثابت قطعا
واما البقاء فلم يثبت بالنص بل بعدم المزيل وعدمه محتمل ولذا لم يثبت
البقاء قطعا حتى اذا تيقنا بعدم المزيل بعد وفاته عليه السلام قلنا
بثبوت البقاء قطعا وستقف في بحث النسخ على تفصيل ذلك انشاء الله تعالى
ونظير مسئلتنا النص المطلق فان حكمه يثبت مطلقا وان احتمل التقييد
بزيادة قيد او تعليق بشرط لان الاطلاق في المطلق اصل فلا يترك ذلك ما لم
يوجد مانع الى ذلك اشير في التفسير قيل في زيادة لفظ الزيادة نوع احتمال
البيان بطريق البرهان ولهذا شروع في الفروع المبنية على ان حكم
الخاص قطعي لا خلاف في ان القرء مشترك بين الحيض والطهر واختلف
الصحابة رضي الله عنهم في ان المراد بالقرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء الحيض او الاطهار فاختار الشافعي رحمه الله بقول ابن عمر وزيد بن ثابت
وعائشة رضي الله عنهم ان المراد الاطهار واخذ علماؤنا بقول الخلفاء الراشدين
رضوان الله عليهم اجمعين ان المراد الحيض وقالوا لو حملت على الاطهار لزم ترك

العمل بالخاص وهو لفظ الثلاثة فيكون المراد الحيض اذ لا ثالث بيان الملازمة
انه اذا طلقها في الطهر وهو الطلاق المسنون فاما ان يحسب ذلك الطهر
من العدة او لا يحسب فيجب عليها ثلاثة اطهار كوامل والثاني باطل اجماعا
اما عندنا فلعدم الاعتداد بالاطهار واما عنده فلان ذلك الطهر محسوب
عنده واليه اشار بقوله لانها لا تراد اجماعا فيتعين الاول فيكون
عدتها قرءين وبعض قرء فانتقص العدد عن الثلاثة وانه اسم خاص لعدد
معلوم لا يحتمل النقصان فان قيل الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل
الزيادة واذا حملت على الحيض يلزم ذلك لانه اذا طلقها في الحيض لا يعتد
بتلك الحيضة اجماعا فيكون الواجب ثلاثة قروء وبعض قرء فنقول الظاهر
حال المسلم ان يقدم على الوجه المسنون ويعرض عن الوجه المكروه سيما عند كونه
على البغض المباحات وبناء الاحكام على الشائع لا على النادر او نقول
حمل المطلقات على الطلاق المشروع اولى لان الظاهر ان نظر الشرع في بيان
الاحكام الى الوجه المشروع لا الى غيره على ان تكون الزيادة ههنا ضرورة
تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فلم يعتبر بها وهذا لان الحيض لا يتجزى حتى لو
قال انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة
وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة لئلا ينتقص العدد فوجب اتمامها ضرورة
عدم التجزي والعدة تحتمل ذلك كحرارة النقصان فان عدة الامة على النصف
من عدة الحرة وقد جعلت قرءين فان قيل انتقاص العدد ممنوع وانما
ينتقص لو لم يكن بعض الطهر طهرا قيل الطهر اما ان يجعل اسما لمجموع
ما يتخلل بين الدمين او اعم حتى ينطلق على طهر ساعة لا سبيل الى
الثاني والا لم يبق فرق بين الاول والثالث ويلزم ان تنقضي عدتها بمضي
ثلاثة ايام الثالث بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد وانه لا يستقيم على ان الاطهار
تطول الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فيتعين الاول وحينئذ يلزم
الانتقاص لا يقال المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا
لان الطهر امر ممتد ذو اجزاء لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعها
بالاضداد كالحركة والسكون وح لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما

يلزم

يلزم لو كان لكل بعض منه طهر مسمى بالحيض وطهر الفرق بين الاول
والثالث لانه يسمى البعض الاول بالضد دون الثالث لانا نقول اعتبار
المسمى دون المبدأ في جعل الامر الممتد واحدا الحكم اذ دخوله تحت
العدد كما يتوقف على التسمية يتوقف على الابتداء فاذا جاز اطلاق
الطهر الواحد على البعض من الطهر الاول لوجود المسمى فلم لا يجوز
اطلاقه على البعض الثالث لوجود المبدأ من ادعى الفرق فعليه البيان
والغسل الغسل والمسح في اية الوضوء لفظان خاصان وضعا
لمعنيين معلومين وهما الاسالة والاصابة فتعلق جواز الوضوء
بالنية كما قال الشافعي رحمه الله لقوله عم الاعمال بالنيات او قياسا
على التيمم الا بالدليل لاخلاف في الاصل في الشروط وبالتسمية كما ذهب
اليه اصحاب الظواهر لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم وبالترتيب وهو
الترتيب المذكور في اية الوضوء كما قال الشافعي رحمه الله لقوله عم لا يقبل
الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه و
بالولاء وهو التتابع في الافعال بان لا يتخلل بينهما زمان يجف العضو مع
اعتدال الهواء كما ذهب اليه مالك وابن ابي ليلى والشافعي رحمهم الله
في قوله القديم لمواظبة النبي عم على الموالاة ولو جاز تركه لتركه مرة
تعليما للجواز لا يكون عملا بالامر بالخاص وهو الغسل والمسح لانه
ساكت عن الاشياء المذكورة لا يتعرض لها في نفسه بل يكون نسخا للكتاب بخبر الواحد
والقياس وهذا لانها تقييد لمطلق الكتاب والتقييد نسخ وخبر الواحد
من وجه لما مر والوجه ان يلحق به الحاق الفرع بالاصل كما هو منزلة
لخبر الواحد من الكتاب بان يجعل منه مكملا للفرض وربما يقرر هذا المقام
بوجه اخر وهو ان سياق هذا النص لبيان وضوء يحصل به الاهلية لاداء
الصلوة وقد سكت عن غير الغسل والمسح فيه فكان بيانا بان لا وجوب
فيه لغيرهما لانه سكوت في موضع الحاجة فصار كانه قال اوجبت عليكم
في الوضوء الغسل والمسح فقط فمن اثبت واحدا من خبر الواحد كان ناسخا
حكم الكتاب بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا يخفى ان هذا التوجيه على تقدير
اتمامه انما يحتج به عن اجل فان قيل

قد شرط النية في التيمم مع انه خاص اجيب بان ذلك ثبت باشارة النص
اذ التيمم ينبئ عن القصد وهذا انما يتم لو كان النية مطلق القصد وليس كذلك بل هو قصد مخصوص
والتيمم لا ينبئ عنه فان قيل قد زدتم الفاتحة والتعديل في الصلوة بخبر الواحد
حتى قلتم بوجوبهما فلم امتنعتم عن الزيادة ههنا والقول بوجوب النية واخواتها
في الوضوء اجيب عن ذلك بوجوه احسنها ما ذكر في التنقيح انا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط حتى انه يأثم
تاركها وفي هذا القول لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء
حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بمعنى انه يأثم تاركه
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تصح الصلوة بدونهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي بدونها وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات
ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام الشريعة
الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء   والطواف
المامور به في قوله تعالى وليطوفوا لفظ خاص موضوع لمجرد الدوران ساكتا عن
وصف الطهارة فيفسد جوازه بالطهارة حتى لا يعتد بدونها لقوله عم الا
لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عم الطواف بالبيت صلوة
لا يكون عملا بهذا الخاص لانه ساكت ولا بيانا له لانه نص بل يكون نسخا له بخبر
الواحد فلذلك يجعل الطهارة واجبة فيه حتى يمكن سد النقصان فيجبر
بالدم اما بالنسبة للحكم بعدم دلالة وصف الطهارة فيكتسبه واعترض بان مطلق
الطواف ليس بمراد اجماعا حيث قدر بسبعة اشواط وشرط ابتداؤه من الحجر الاسود
حتى لو ابتدأ من غيره غير معتد به ذكره محمد رحمه الله في الرقيات ووجب
اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فعلم انه مجمل [illegible]
خبر الطهارة بيانا له واجاب عنه صاحب التحقيق بان التقدير بالسبع ثبت
بالاخبار المتواترة والزيادة بها جائزة وحينئذ لم يجوز الشافعي رحمه الله التقدير
بالسبع النقص

بدل امتنعتم

الكسف

٩٠ 90

١ ج

النقص عنها كما في الحدود والكفارات لكن التقدير لما احتمل ان يكون للاكمال ولئن يكون
للاعتداد قال علماؤنا رحمهم الله يثبت بالادنى وهو لئن يكون للاكمال ولئن كان
للاعتداد قال الاكثر يقوم مقام الكل بترجيح جانب الوجود كما في النية قبل
انتصاف النهار في رمضان واما الابتداء من غير الحجر فمعتد به عند بعض
اصحابنا على انه الاصح لانه مكروه قلنا ان منع به فلي ولو سلم انه ليس
مجملا في نفسه ولكنه في حق المبالغة واسناد الفعل مجمل نظرا الى الصيغة
فان باب التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن
حيث الابتداء في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء وهو ما روي انه عليه
السلام فعل كذلك بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح
للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة والجواب ان الاول انما يتم في حق التقدير
اذا ثبت تواتر الاخبار الواردة فيه ويفي حق الابتداء على رواية الجواب الثاني
معا فيه من التكلف غير مطرد لانتقاضه بقوله تعالى فاطهروا فانه ليس بمجمل
لئن دلالته على الاجمال بالنسبة الى الابتداء ممنوع وسنده ان الطواف لا يحتمل الاجمال
الطهارة فلم يصلح خبر الابتداء بيانا له واما الايراد بمنع اجمال العدد مستندا
بان الامر لا يوجب التكرار فمدفوع لاستفادة الاجمال من صيغة التفعل
لا من الامر واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فلا
يدل على عدم الجواز لاحتمال ان وجوبها للنقصان كما في وجوب اعادة الصلوة
المؤداة مع الكراهة الا يرى انه اذا رجع من غير اعادة ينجبر بالدم اجبار نقصان
الصلوة بالسجدة   مطلب   والركوع للميلان الركوع المامور به في قوله تعالى اركعوا
لفظ خاص موضوع للميلان عن الاستواء بحيث يكون الحالة اذا مالت وكذا
السجود المامور به في قوله تعالى اسجدوا لفظ خاص موضوع لوضع الجبهة على
الارض فيفسد جوازهما بالطمأنينة فيهما وابتداء القومة بينهما والجلسة بين
السجدتين كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يكون عملا بالخاص
بل يكون نسخا بخبر الواحد وهو قوله عم للاعرابي الذي اخف الصلوة قم
فصل فانك لم تصل فان فعل الاكتفاء بالاخف من غير عذر كما ذهب ابو حنيفة
رحمه الله

يكون تركا للخاص ويلزم ان لا يكره الاكتفاء بالجبهة من غير عذر قلنا السجدة
هو التطأطؤ يقال سجدت النخلة اذا طأطأت رأسها واسجد الرجل اذا
طأطأ رأسه وانحنى وقد وجد ذلك بوضع الانف وانما لم يجز الاكتفاء بغير
الجبهة والانف لان وضع احدهما واجب اجماعا عند [illegible] باحدهما مطلقا
وعند صاحبينا وفي اللغة السجود ينبئ عن التطأطؤ فقط وانما وجب وضع
احدهما بالاجماع او نقول السجود المامور به وضع الوجه قال عليه السلام
امرت ان اسجد على سبعة آراب الوجه والكفين والركبتين والقدمين
ولا يجوز ان المراد بعض الوجه وهو ما يلاقي الارض بلا حرج وفي ذلك لا فرق
بين الجبهة والانف بل لا يبعد ان يكون الانف احق بذلك او نقول سلمنا ان الوضع
للجبهة لكن الواجب وضع طرف منها لعدم وجوب وضع جميع اطرافها
اجماعا والانف طرف منها لانه عظم الجبهة مثلث كذا قيل وانما كره الاكتفاء
بالجبهة من غير عذر لتركه واجبا فانه عليه السلام واظب بسجوده على
وضع الجبهة والانف وفي دليل الوجوب قوله من الطهارة الى آخره من اللف
والنشر المرتب لكن ذكر الطمانينة من الاعتدال الخ على اسلوب (?) وكذا التقى (?)
بالكتابة عامة كتب الاصول ومن ذلك قوله ثم فلا جناح عليهما
الآية اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الخلع فقال بعضهم انه فسخ واليه ذهب
الشافعي رحمه الله في قوله القديم وقال عامتهم انه طلاق وبه اخذ علماؤنا وثمرة
الخلاف تظهر في انتقاص العدد وفي ثبوت الحرمة الغليظة اذا خالعها ثلاث
مرات احتج علماؤنا رحمهم الله بان الله تعالى [illegible] بفعل الزوج
وسماه طلاقا فقال الطلاق مرتان ثم زاد فعل المرأة وسماه افتداء فقال فلا جناح
عليهما فيما افتدت به من غير الزيادة اي لا افتداء والافراد اي افراد المرأة
بالذكر تقرير ما كان على ما كان لانه تعالى لما جمعهما في قوله الا ان لا يقيما حدود
الله ثم خص حاله [illegible] الا بالخلاص بالمال فقد [illegible] الا بفعل الزوج كان بيانا
لطريق الضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة هو الذي مر ذكره وهو الطلاق
فحصل حتما في هذه الحالة لا نكون عاملين بالخاص المنطوق حكما ونود (?) هنا

اعتراضات

يكون تركا للخاص واعتراضات آ ان الخلع طلاق بائن والطلاق المذكور رجعي
على ما عليه عامة ائمة التفسير ويدل عليه كلام الامام فخر الاسلام رحمه الله
واعقبها بالرجعة فلم يبق جعل فعلها ذلك الطلاق ب لو كان الخلع طلاقا يلزم
ان يكون عدد الطلقات اربعا لقوله (?) فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على
الطلقتين بقوله فان خفتم ج يحتمل ان يكون هذا بيان الطلاق على مال لا بيان
الخلع وبينهما فرق فلا يتم الاستدلال وايضا لم يصح الاستدلال بهذه الآية
في المسألة اللاحقة ان الخلع يلحقه صريح الطلاق د يحتمل ان يكون فعل
الزوج القبول وعدم استبداد المرأة بالخلع يدل عليه فلذا لم يذكر فلم يصح
الاستدلال ه لو كان المراد الخلع يلزم عدم شرعيته قبل الطلقتين
الرجعيتين وعدم شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء
في قوله فان خفتم وفان طلقها اجيب عن الاول بان الرجعي هو المذكور اولا
غير [illegible] الافتداء وذلك لا ينافي صيرورته بائنا على تقدير الاخذ والافتداء
وتحقيق ذلك ان قوله ولا يحل لكم الى ساقيه ليس كلاما معترضا مستقلا واردا
في بيان الخلع عند عامة ائمة التفسير انما هو منصرف الى الطلقتين والمعنى
والله اعلم ولا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ترك اقامة حدود
الله فيما يلزمهما من مواجب الزوجية لما يحدث من نشوز المرأة فان خافا
ذلك فلا جناح في الاخذ [illegible] مقدار جعلهما او احدهما بائنا [illegible]
[illegible] فان طلقها بعد الطلقتين اللتين لا اثم في جعلهما او
جعل احدهما خلعا على تقدير خوف ترك اقامة حدود الله فلا يلزم تربيع الطلاق
وعن الثالث انا نزلنا ان الخلع لا في الطلاق على مال وعن الرابع ان لا دليل على القبول
وعدم استبداد المرأة بالخلع لا يصلح دليلا عليه غايته ان يدل على وقوعه
على فعل الزوج اما على القبول فلا فلم يقدح [illegible] في صحة الاستدلال
كيف يجعل فعل الزوج قبوله ولذا يتصرف [illegible] صح تعليقه
واضافته ولم يصح رجوعه ولا شرط الخيار من جانبه وعن الخامس ان الترتيب في الذكر
لا يوجب الترتيب في الحكم ولو سلم فالفاء هنا لمجرد العطف عند بعض وان سلم
فسوف ذلك بالاجماع والاخبار قوله و ذكر الطلاق الخلع يلحقها

لان الطلاق على ما كان ليس بفسخ بالاتفاق بخلاف الخلع فانه فسخ عند الشافعي رحمه الله

فان

صريح الطلاق عندنا وللشافعي رحمه الله يلحقه الطلاق في شرع لا زاله القيد
وقد زال بالخلع فلا يقع كما بعد انقضاء العدة ولنا قوله تعالى فان طلقها الاية
ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء وانه خاص للوصل والتعقيب فيكون تنصيصا
على ان المختلعة يلحقها الطلاق فوصله باول الاية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
لا يكون عملا بهذا الخاص لكون الخلع معترضا هذا والمنقول عن عامة التفاسير
انها متعلقة باول الاية والاعتراض بين الكلامين لا يمنع عطف الثاني على الاول
كيف وائمة التفسير ذهبوا الى ذلك ويرد ههنا اسولة ذكرناها في الوافي واجوبتها
فلا نعيدها قوله وكذا قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم الاية المالكة لامرها لو قالت
زوجتها بلا مهر او سكتت عن المهر فزوجها وليها بغير تسمية صح النكاح ولا يجب
عليه المهر قبل الدخول عند الشافعي رحمه الله وعندنا يجب مهر المثل بنفس العقد
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اي سوى هذه المحرمات ان تبتغوا باموالكم قال الله
تعالى احل الابتغاء وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والصيغة
بالمال بكلمة الباء وهي لفظ خاص في الالصاق فقال يراد آراء النص يقتضي
الا يكون المال ملصقا بالطلب اما تسمية او وجوبا فالقول بتراخيه عن الطلب الى
زمان استيفاء المطلوب وهو الوطي كما قاله الخصم لا يكون عملا بالخاص وقيد
بالصحيح احترازا عن النكاح الفاسد فان المهر لا يجب فيه بنفس العقد اجماعا
بل يتراخى الى الوطي في قوله غير مسافحين يدل على ان المراد الطلب الصحيح وذلك
بالعقد الصحيح فان قيل الباء يجي لمعان فانها تجي للاستعانة كما في كتبت بالقلم
وللتبعيض كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلا يكون خاصا قلنا انها للالصاق
حقيقة لغة فيكون في غيره مجازا دفعا للاشتراك او نقول الكل راجع الى معنى
الالصاق اذ المعنى الصقت الكتابة بالقلم وفي الكشاف المراد الصاق المسح
بالرأس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح برأسه والتبعيض
انما يستفاد من طريق اخر لا من حرف الباء على ما سيجي في حروف المعاني ان
قيل هذا النص وان دل على تقيد الحل بالمال لكن المنصوص المطلق وهو
قوله تعالى فانكحوا الايامى منكم يدل على الاباحة وبعد مال والمطلق يجري
على اطلاقه والمقيد على تقييده قلت يحمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة

واحدة

واحدة وههنا كذلك الا يرى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل
عليه فكذا اشترط المال واعلم ان المصنف صرح بخصوص الابتغاء دون
خصوص الباء مع انه ادخل في اثبات المطلوب لان في القول بتاخير
المال عن الابتغاء الى زمان الوطي ترك العمل بالباء لا بالابتغاء ولذا تعرض
صاحب التنقيح لخصوص الباء دون الابتغاء والفرض اقل المهر مقدر
بعشرة دراهم عندنا وعند الشافعي رحمه الله ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا
ثم التعيين مفوض الى راي الزوجين فلو تزوج بخمسة كان مهرا عنده
وعندنا يجب عشرة لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله تعالى قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير
وكذا الكناية في قوله فرضنا لفظ خاص اريد به ذات المتكلم فدلت الاية على ان
المهر مقدر ولكن مقدره الشرع وقد قرره قوله عليه السلام لا مهر اقل
من عشرة دراهم فمن لم يجعله مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين
فقد ترك العمل بخاص الكتاب لا يقال لو كان مقدرا شرعا ينبغي ان لا يثبت الزيادة
باتفاقهما كما لا يثبت النقصان لان النقص بحواله دل على ان المقدر
الى منع النقصان دون الزيادة حيث لم يجوزوا قلة دون لا كثرة ولان تقدير
الشرع اما لمنع الزيادة او النقصان والاول منتف لان على غير مقدر اجماعا
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وما وقع عليه اتفاقهما هو المقدر المعلوم عند الله
تعالى ثم نبينهما اظهر الذلك كما ان قيم الاشياء مقدرة معلومة عند الله تعالى
وتقويم المقومين يظهر ذلك واعترض بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك في الايجاب وذلك مشهور وفي القطع ذكر الجوهري العوض الحز
في الشي وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اصل الفرض القطع وفي التبيان قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قد
بين الله لكم تحلة ما ملكت ايمانكم كما قال فيما فرض الله له اي بين له كذا في التيسير
فيكون مشتركا على ان حمله على الايجاب ههنا اولى بقرينة على فانها صلة الايجاب
لا التقدير بقرينة عطف وما ملكت ايمانهم لان معنى الايجاب يستقيم في حق
الاماء كما يستقيم في حق الازواج لا التقدير اذ النفقة في حق المماليك غير مقدر

في حق

فمعنى قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة
والمهر وقد يتمسك بالتحديد فقه بان اهل الاصول على انه حقيقة في هذا التقدير
لشيوع استعماله فيه في الشرع قال تعالى او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا فنصف
ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال الفرائض للسهام المقدرة وفرض القاضي النفقة
اي قدرها مجاز في غيره لاحتماله على ما سواه وكلامه على لا يصح فرينة لا جماع
نص مع الايجاب وكذا قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم لان العاطف يقتضي تكرير العامل والفرض المقدر بمعنى
الايجاب وهذه العبارة لا تقتضي ان قوله عندهم حقيقة في التقدير فقط اما ان
يراد به حقيقة شرعية او لغوية لا سبيل الى الثاني لانهم صرحوا بانه في اللغة
القطع والتقدير وفي الشرع ما ثبت بدليل لا شبهة فيه على ما سبق في فصل
العزيمة والرخصة قال محمد اذا طلق الرجل امرأته ثلثا ثم تزوجت
بزوج اخر ووطئها فالزوج الثاني اي اصابته يهدم حكم الطلقات الثلاث وهو
الحرمة الغليظة اتفاقا حتى لو نكحها الزوج الاول تملك عليها ثلث تطليقات وان طلقها
طلقة او طلقتين والمسئلة بحالها يهدم حكم الطلقة والطلقتين عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله حتى لو نكحها الزوج الاول تملك ثلث تطليقات وعند
محمد والشافعي رحمهما الله لا تملك الا طلقة او طلقتين وهذا مبني على خلاف اخر
وهو ان الزوج الثاني لا يفيد وهي الطلقات الثلاث مثبت حل جديد عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله غاية عند محمد والشافعي رحمهما الله قالا
ان كلمة حتى في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حاصل
في الغاية والغاية يوضع اثباتا لما قبلها لا في اثبات ما بعدها فالنص جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب
السابق وهو كونها من بنات ادم حالية عن اسباب الحرمة كما في الصوم فان حرمة
الاكل والشرب بالليل عن الحديث بالاباحة لان صلبه ولما ثبت كونه غاية للحرمة
الثابتة بالثلاث لم يكن له عمل قبله اذ لا تصور لغاية الشيء قبل وجود ذلك
الشيء واذا لم يعتبر كان وجوده كعدمه فلا يهدم ما دون الثلث كمن حلف
لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب

لا يحنث حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لان الاستشارة غاية
غاية للحرم الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها فمن جعله هادما للطلقة والطلقتين
بناء على انه مثبت حل جديد لا يكون عاملا بالخاص قوله في هذه الحالة اي قبل
وجود المغيا وهو الثلاث وقال الشافعي رحمه الله اعلم ان القطع
مع الضمان لا يجتمعان عندنا حتى لو قطعت يد السارق والعين غير قائمة لا يضمن
عندنا وعنده يضمن بناء على ان حكم السرقة قطع مع الضمان لبطلان عصمة المال العبد
وتحولها الى الله تعالى عندنا خلافا له قال لفظ القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما خاص لمعنى معلوم وهو ابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان
وانقطاع العصمة الثابتة للعبد قبل فعل السرقة فلم يكن القول بابطالها
وانتفاء الضمان عملا بالخاص الكتاب بل يكون زيادة عليه بالرأي او الخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه مع قيام النصوص
الدالة على وجوب الضمان فيهما فلم يترك العمل بالخاص وبالعمومات الموجبة للضمان
ايضا اما القول بعدم اقامة الدليل من جانب ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
على المسئلة ولهذا مسئلة الهدم اي قلنا ان الزوج الثاني محلل للحل
استدلالا بالحديثين فان قول النبي عليه السلام سماه محللا بقوله لعن الله
المحلل والمحلل له والمحلل مثبت الحل كالمحرم مثبت الحرمة والنص
ورد في المطلقة ثلثا وكونه مثبتا للحل في الثلاث يستلزم كونه مثبتا
للحل فيما دونها بالطريق الاولى او لعدم القائل بالفصل ولما لم يكن الحديث
موقوفا للكتاب بل الا اثبات اللعن كان ثبوت ذلك بطريق الاشارة
لا بالعبارة كما قيد وليس يسلم كونه مثبتا للحل بطريق العبارة في المطلقة
ثلثا فيما يحتمل انه لا يكون بالعبارة بل بالدلالة وقول صاحب الكشف
هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما تلقته العلماء بالقبول ولم يلزم منه
نسخ العبارة وذلك لان الكتاب اثبت كونه غاية ولم ينف كونه مثبتا
للحل وليس في ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا لعدم المنافاة بينهما اذ
انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده فيه اشكال اذ الكتاب دال على كونه
غاية ساكت عن كونه مثبتا للحل محتمل له والغرض كما ذكره فالتقييد بكون

زيادة على الكتاب نسخا له وهو على ما سبق وذلك لا يجوز بخبر الواحد
وبيان الثاني ان الحرمة لا تنتهي الا باصابة الزوج الثاني لا خلاف فيه الا على
قول سعيد بن المسيب وقوله غير معتبر حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ كذا
في الهداية والكتاب ما افاد سوى كون عقد الزوج الثاني غاية لان النكاح
وان كان حقيقة في الوطي فقد يراد به العقد كثيرا وهو المراد ههنا بدليل
الاضافة الى المراة فانها في مباشرة العقد كالزوج قال تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن فاما الوطي فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطي
فكانت موطوءة لا واطية والعناية بان المراد التمكين من الوطي لا يفيد لان
الحرمة لا تنتهي بالتمكين ما لم يوجد الوطي واما رده بانه لو جاز ان يسمى
واطية بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو
خلاف اللغة فقياس في اللغة واما اضافة الزنا اليها فليست بطريق
المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المراة كما انه اسم للوطي الحرام من الرجل
ولذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها ويؤيد
ما ذكرنا من ان المراد العقد قول صاحب الكشاف فيه ولم يرد لفظ
النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطي من باب
التصريح به ومن ادب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة
والتغشي والاتيان فعلم ان الوطي ما ثبت بالكتاب وانما ثبت بحديث
امراة رفاعة روي انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه
الا كهدبة ثوبي فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي وفي رواية ان ترجعي
الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك وفي ذكر العود دون ان يقال ما دل عليه الكتاب
حيث لم يقل اتريدين ان تحل حرمتك اشارة الى ان الذوق تحليل وهذا
لان جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود لان حكم ما بعد
الغاية يخالف ما قبلها وهو حادث حينئذ لكن ضد الا بدله من سبب
ولا سبب سوى الذوق فيكون هو المثبت للحل خلاف اصل الحل

لسونه

لسونه فقبل هذه الحرمة وسببه كونها من بنات ادم لكن حكمه يختلف باعتراض
الحرمة فاذا انتهت امكن ان يعمل سببه بالحل السابق وقد يقال العود هو الرجوع
الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كانت حلالا فبان العود وقد وجد
عند الذوق فيكون سببه اذ لا سبب له سواه فيكون الذوق هو المثبت
للحل وهذا الحديث مشهور يجوز الزيادة باصل الوطي به وكذا وصفه وهو
كونه مثبتا للحل كما ثبت عند سكوت الكتاب عنه اصلا ووصفا
واما القطع يريد اقامة البرهان على المسئلة الثانية متضمنا جواب الخصم
تقريره انا ما ابطلنا العصمة استدلالا بالاية وانما قلنا بابطالها استدلالا
بتسمية القطع جزاء فانه يدل على الكمال لانه ماخوذ من جزى اي قضى والقضاء
الاحكام والاتمام او من جزاء بالتمرة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان كاملا
وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية كيلا يزيد الجزاء على الجناية فانه غير جائز
سيما من الحكيم الكريم على ان طلاق ولا كمال مع قيام حق العبد لان اضافة الاموال
الى العبد لحاجتهم لانهم اصل في المالكية لانهم عبيد وله صفة عدم العبيد
المالكية فكانت اضافة ناقصة وحرمة الفعل وان كانت تامة لكن لما كان بناء على
هذه الشبهة كانت ناقصة فلا بد من اسقاط العصمة الى الرب لتكمل الاضافة وتكمل
الحرمة وتتمحض جناية لاجاب العقوبة كذا في الفوايد وهذا التقرير تقصى اشكال
المالك ايضا يظهر بادنى تامل وقوله اولا انه دليل اخر على نفي الكمال مع قيام
العبد لانا اذا قلنا بقيام حق العبد في المال المسروق وكونه معصوما
حقا له صار حلالا لعينه لان الاصل في الاشياء الاباحة حراما لغيره وهو
المالك فلم تكامل الجناية فلم يجب الحد كما في الغصب واستلزم بقاء حق العبد
اسقاط القطع الثابت قطعا نصا واجماعا واسقاط اللازم يوجب اسقاط الملزوم
بخلاف ما اذا تحولت العصمة الى الشرع حيث صار حراما لعينه لان عصمة الشرع
يقتضي الحرمة لعينه وهو المعهود شرعا فتكاملت الجناية فثبت القطع ولذلك
وجب القول بتحول العصمة وفي كشف المنار لا يجوز بين العصمتين عصمة الشرع
وعصمة العبد لتنافيهما لان احديهما يقتضي الحرمة لعينه والاخرى لغيره والمانع
عنه الثاني فلزمه صحيحهما في خمر الذمي وههنا الحاجة الى ولاة المذكور

هنا بخلاف المذكورة فصل بيان للاحكام المشروعة وان حقوق الله تعالى ثمانية
منها عقوبات قاصرة وتسميها اجزية في صاحب الحقوق فالمقصود من العقوبة
تسميها اجزية الباقي انه لا يخ اما ان يراد بكون القطع جزاء كاملا كماله مطلقا او
بالنسبة الى السرقة الاول ممنوع لظهور ان القطع دون القتل والصلب والقطع
من خلاف وقد سمى الله ذلك جزاء قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
الاية لا يقال كون المذكورات كاملة لا ينافي كمال القطع غايته ما في الباب انما يكون
اكمل لانا نقول لفظ الجزاء اما ان يدل على الكامل من كل وجه او من وجه فان
كان الاول فالقطع لا يكون جزاء وان كان الثاني فالمذكور في السرقة الكبرى
لا يكون جزاء وان اريد كماله بالنسبة الى السرقة لم يدر به قوله وكماله يستدعي
كمال الجناية وانما يكون القطع الذي سمي جزاء يستدعي كمال الجناية لو كان القطع
كاملا مطلق الثالث ان القطع جزاء الفعل بدليل قوله تعالى جزاء بما كسبا
والضمان بدل المحل وكون القطع جزاء كاملا بالنسبة الى الفعل لا ينافي وجوب
ضمان المحل كما في القتل الخطاء فانه يجب الكفارة فيه جزاء على الفعل وهو
ترك التثبت والدية بمقابلة المحل الرابع جعله الغصب حلالا لعينه حراما
لغيره ينافي ما ذكره في باب النهي بعد ذكر الغصب واخواته بقوله فان
هذه افعال حسية فيبقى موجبة لاحكام شرعية والنهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه ثم قوله ثم جزاء اما ان يجري او من جزاء بناء على جعله
خاصا كما وقع في عبارة جمهور الاصوليين انا لما ابطلنا العصمة بحاجتين
اخر يعرفون به جزاء وجوابه منع التنافي وكيف يتصور التنافي وقد جعل
ما هو داخل تحتهما احدهما كليهما على ان ذلك اتصالا ينافي كونه خاصا
ولان الجزاء دليل اخر على ابطال العصمة وتحويلها الى الله تعالى تقريره
ان الجزاء المطلق اسم ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد ولهذا سمي
دار الاخرة دار الجزاء لان الجاري فيها هو الله تعالى وحده كما ان الجابر
اسم ما يجب حقا للعبد ولهذا سمي بالمثل مالا كان او عقوبة كما في الغصب
والقصاص فجعلها لمحل الجر فثبت ان القطع حق الله تعالى خالصا ولكن بعينه

كون الجناية

كون الجناية واقعة على حقه تعالى ليستحق العبد جزاء الله ثم ومن ضرورته تحويل
العصمة التي هي محل الجناية الى الله ثم عند فوت السرقة والعصمة واحدة فحين
حولت الى الله ثم لم يبق للعبد والتحق في حقه بغير المتقوم كالعصير اذا تخمر
والارض يجعل مسجدا فلا وجه لايجاب الضمان وما وجب بالهتك صار
مستوفى بالقطع فلا يجب شيء اخر عليه فان قيل العصمة متعددة لان المال محترم
حقا لله تعالى لوجود النهي وحقا للعبد ايضا لحاجته وموجب الاول القطع
والثاني الضمان فيمتنع ان يجب موجبهما لامكان الجمع بين الحرمتين كما قتل مسلما
خطأ او صيدا مملوكا في الحرم او في الاحرام فانه يجب الدية مع الكفارة والجزاء
مع القيمة قلنا القطع لا يجب الا بالجناية على مال مملوك معصوم للعبد اذ
لا عهد لنا به في ذلك الا يرى انه لم يجب القطع في سرقة الخمر لانعدام شرطه
وهو كون المال معصوما للعبد قبل السرقة وهذه العصمة قد تحولت الى
الله تعالى لما مر فلم يبق للعبد عصمة يضاف وجوب الضمان اليها فظهر ان
العصمة واحدة بخلاف ما استشهد به فان الكفارة انما وجبت للجناية على
حق الله تعالى لا لحق العبد لوجوبها في قتل مسلم لم يهاجر الينا ممن لم يكن
مضمونا بالدية وكذا جزاء الصيد انما وجب للجناية على الحرم او للاحرام لا
بالجناية على حق العبد ولذا يجب في الصيد الغير المملوك واما الضمان فلا
فلانه مال متقوم حقا للعبد فتعدد الموجب لتعدد محل الجناية اما
فيما نحن فيه فالجناية متحدة لاتحاد محلها وهي العصمة فلهذا الحد الموجب
كقطع اليد قصاصا هنا لا يجب معه الارش على انا نقول الجمع بين العصمتين
غير ممكن لما مر انه يؤدي الى انتفاء القطع فان قيل وجوب رد المسروق
يدل على بقاء عصمة العبد قلنا وجوب الرد للتملك لا للعصمة والضمان
بالعكس الا يرى ان الخمر المغصوب من المسلم يرد وان لم يكن معصومة
وهذا لان الضمان يعتمد التقوم لحقيقا للمماثلة وعند بطلان العصمة الحق
المال بغير المتقوم كما ذكرنا واعلم ان الضمان انما لا يجب قضاء واما فيما بينه
وبين الله تعالى فيفتي بالضمان كذا رواه هشام عن محمد رحمهما الله وقوله ولانه
الجزاء عطف من حيث المعنى على قوله ولانه يدل على كماله او على قوله استدلالا

وعمدة الدليلين الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية عند الوصول
ماخوذ من معناه لغة والثامن اطلاق لفظ الجزاء كذا قيل
ولا ضرورة حولت عصمة العصمة والملك كلاهما شرط وجوب القطع ثم
اين وقع الفرق بينهما حتى قلتم بتحول العصمة دون الملك اجاب بان لتحول العصمة
للضرورة ولا ضرورة في تحول الملك اما اولا فلان تحول العصمة الى صفة
ما هو محل الجناية كاف لوقوع الجناية على حقه تعالى ولا حاجة الى نقل الملك
لانه صفة المالك وهو ليس محل الجناية وانما جعلنا احدهما صفة المال والآخر
صفة المالك لان العصمة عبارة عن كون الشيء حرام التعرض فيكون صفة للشيء
وهو المال هاهنا والملك عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فيكون صفة للمالك
والاول مصدر المجهول والثاني مصدر المعلوم فلا يرد ما قيل ان العصمة صفة
للعاصم لا للمال اذ لا يقال مال عاصم بل معصوم كما لا يقال مالك بل مملوك واما
ثانيا فلان الضرورة دعت الى تحول العصمة لان بقاءها ينافي صفة الكمال في
السبب وهي كون الفعل حراما لعينه وبقاء الملك لا ينافي ذلك كعصير المسلم
اذا تخمر صارت حراما لعينه حتى وجب الحد بشربها مع بقاء الملك فلم يكن
في نقل الملك ضرورة والى هذا اشار بقوله ولو نقل الملك الى الله ويمكن ان يقال
القول بانتقال الملك وجعله خالصا لله تعالى يكفي لما ذكر وبطلان العصمة
وفي ذلك بطلان الجناية والمقصود هو القول بكمالها وتكميلها فلذلك نقل
نقل الملك واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة
للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة
الزاجرة ولكن انما يظهر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى عامة بالاستيفاء
فكان حكمه الا يظهر الا بعد ان استوفى القطع تبين ان جرمه الحد فقد كانت له
فلا يجب الضمان للعبد وان لم يوجد الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان
له وبهذا يندفع كثير من الاسولة كذا في الكشف والعام ما اي لفظ موضوع
تعريف للقسم والعام من حيث المقسم وتنبيه على ارادة اللفظ دون الوضع
لان المقسم المجموع فهو سواء كان الاستغراق بالوضع او بالقرينة كالنكرة المنفية
والمراد بالاستغراق الشمول تخرج المشترك وقوله جمعا يعني انه لا سواق

ليس بشرط عندنا كما هو مذهب الجمهور خلافا للعراقيين من اصحابنا وجمهور
اصحاب الشافعي رحمهم الله حيث اختلف في عموم الجمع المنكر والمراد بالمسميات الجزئيات
لا الاجزاء سواء كانت من الاعيان كرجال او من المعاني كعلوم ولا تظنن
هذا قوله بعموم المعاني فليس هو هناك تخرج التثنية والعدد لان التثنية
كرجلين مثلا يتناول شيئين كل منهما جزء لا جزئية وكذا العدد كالعشرة
مثلا يتناول عشرة اشياء هي اجزاؤها لا جزئياتها بخلاف العام كرجال مثلا فانه
يتناول الثلاثة فما فوقها من جزئيات هذا اللفظ ويمكن ان يحترز عنهما بقوله جمعا
لانهما موضوعان لكمية هي مخصوصة فهما خاصان والمفهوم جمعا مكية
مطلقة مبهمة لا طلاقة وتنكيره ولعل ذلك مراد صاحب التحقيق بقوله جمعا
احتراز عن التثنية لانها مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص يرشد الى
ذلك عدم اجزائه العدد بعد ذكر مع وجوب الاحتراز عنه لئلا يبطل طرد الحد
فالاعتراض عليه بان التثنية جمع حقيقة اذ هو ضم شيء الى آخر ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله بان حكم الجمعة جمع نعم ليس بجمع اصطلاحا لكن ليس
المراد هنا المصطلح وهو ظاهر بعد تسليم صلوحه لاحتراز العدد لما مر غير
وارد بل هو تحكم قوله ليس المراد الجمع المصطلح ممنوع كيف وقد اعترض هذا
المعترض بان قوله المسميات وقع بيانا للجمع فان قلت هذا التعريف غير منعكس
لعدم صدقه على النكرة المنفية والموصوفة بصفة عامة لانتفاء الوضع مع
تنصيصهم على عمومهما اجاب صاحب الكشف بان الحدود لبيان الحقائق
وعموم النكرة المنفية مجازي فان اللفظ موضوع للفرد واريد به غيره وهو
العموم بقرينة النفي ولئن سلمنا ان عمومها حقيقي فالحد المذكور لبيان العام
صيغة بقرينة المقسم لا المطلق وعمومها لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة فلا يضر
عدم دخولها في الحد وفيه بحث اما اولا فمنع المجازية اذ لا ارتياب في انها
مستعملة فيما وضعت له وهو فرد مبهم واما ثانيا فلان الانقسام لم يتحصل
حاصل لخروج قسم يتعلق به الاحكام ايضا وما ذكر ثانيا في النكرة الموصوفة بعيد او ابدا
وحكمه في العام قبل الخصوص قال بعض العلماء حكمه التوقف عملا واعتقادا

عيروارد صح

العام صح

الى ان يتبين المراد ويسمون الواقفية وقال بعضهم يثبت به اخص الخصوص وهو
الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس وفيما وراء ذلك حكمه التوقف ويسمون اصحاب
الخصوص وقال جمهور الاصوليين انه يوجب الحكم فيما يتناوله ويسمون اصحاب
العموم ثم افترقوا فقال الشيخ ابو منصور ومتابعوه رحمهم الله انه يوجب الحكم
لا على سبيل اليقين وهو مذهب الشافعي رحمه وقال القاضي الامام ابو
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين رحمهم الله موجبه
قطعي يعني انه لا احتمال الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل وهو مذهب الكرخي
والجصاص تمسك الواقفية بانه مجمل في معرفة المراد منه لاختلاف اعداد
الجمع وعدم اولوية البعض ومن شمول الاستغراق وليس موجبا له اذ لو كان موجبا
لما استقام ان يؤكد على وجه البيان بما يوجب الاستغراق فلا يقال جاءني
القوم كلهم كما لا يقال جاء زيد كله فهو للبعض وذلك غير معلوم فيكون
مجملا وانما جاز جاء زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان واصحاب
الخصوص قالوا لا وجه الى التوقف مطلقا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ
مع امكان العمل بالرجحان من الاقل وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس
لانه متيقن لثبوته على تقدير ارادة العموم وارادة الخصوص فيجب العمل به
الا ترى ان من قال لنسائي طوالق وله ثلاث نسوة طلقن فعلم انه حقيقة
في الثلاثة اما فيما وراء ذلك فلا دليل على رجحان البعض فيجب الوقف
فيه وتمسك الشافعي رحمه الله بشيوع التخصيص في العام فقد ما من عام
الا وقد خص منه البعض ومن احتمال ثبات البعض فكيف اذا كان شايعا
بخلاف الخاص فان احتمال المجاز فيه لم يورث رفع اليقين لكن الاحتمال
فيه دون الاحتمال في العام فلم يلزم من رفع القطع هناك رفعه هنا وانما قلنا
انه دونه اما اولا فلكونه بلا احتمال في العام الكل لوجود ذلك الاحتمال
فيه مع احتمال التخصيص واما ثانيا فلشيوع التخصيص في العام
واما ثالثا فلان احتمال التخصيص الخرج العام عن حقيقته لبقاء الكل
العموم بعده فارادة التخصيص منه كارادة مسمى [illegible] اللفظ ولا اخفا

اخرجه

ان

الا احتمال الحقيقة اقول ما احتمال غيره لكونه اولى واردا على الاصل دون الكل
لكن الصيغة استدل على المختار بالمعقول والاجماع اما الاول فلان اللفظ
متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه لازما له حتى يقوم الدليل
خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما له قطعا ما لم يقم دليل الخصوص
فكان احتمال الخصوص ساقط العبرة قبل دليله كما سقط احتمال المجاز في
الخاص قبل وجود القرينة وهذا لان الارادة لم تعتبر بدون القرينة لانها امر
باطن غيب عنا لا يمكننا الوقوف عليها والتكليف بحسب الوسع والا فلا
في اعتبارها دون قرينة رفع الامان عن اللغة والشرع اذ لم يبق العموم في الالفاظ
العامة الواردة فيهما لاحتمال ارادة التخصيص اللهم الا فيما دل الدليل على عدم
ارادته وذلك في غاية الندرة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامعين والتكليف
بالمحال تعالى الله عن ذلك واذ لا عبرة للارادة بدون دليل فلا عبرة للاحتمال الناشي
بدونه ايضا فيكون موجب اللفظ وهو العموم ثابتا يقينا كما يثبت موجب الخاص
لسقوط اعتبار احتمال المجاز بمجرد دليل وبهذا ظهر الجواب عما ذكره الشافعي
رحمه الله من الفرق لان اعتبار الكثرة والشيوع والقوة في الاحتمال بعد ثبوته
واذ لم يثبت اصلا لم يجد الفرق نفعا على ان البعض صرح بالكثرة والشيوع غير
معتبر لان من الخاص المحتمل المجاز ما يساوي الخاص المحتمل المجاز في القطع
ونفي الاحتمال والجواب عن الشيوع بانا على ان التخصيص انما يكون بكلام
مستقل مقارن وذلك قليل غير شديد اذ لا شك ان الخصم لم يرد باحتمال التخصيص
التخصيص المصطلح بل ارادة البعض من العام وقصره عليه اعم من ان يكون
بمستقل او بغيره مقارن او غيره ولا خفاء في شيوع ذلك وعما ذكره
الواقفية واصحاب الخصوص لوجوب الحمل على الجميع عند عدم المخصص
وان وجب الحمل على البعض عند وجوده باعتبار معنى العموم فيه لا
باعتبار خصوصية ذلك البعض وهذا لان صيغة الجمع ما وضعت لعدد معين
فاستعمالها في الثلاثة يكون حقيقة لكن باعتبار وجود العموم فيها وانها
من افراد الجمع لا باعتبار انها ثلاثة وهذا كما يسميه ارباب اللسان يقولون استعمال

ذلك

المطلق في المقيد لوجوده فيه حقيقة وباعتبار خصوصية القيد مجاز والى
اشار بقوله وانما يستعمل الى آخره رد القول اصحاب الخصوص واي تعرض لحمله
الافراد لان البحث في العام الخالي عن دليل الخصوص وموجبه حمله على الافراد على
ما مر لان الاستغراق شرط عنده فقد دل تعريف العام على مذهبه وكذا تنصيصه
لعموم مسلمون على ما يجي ولما استدعى كون الثلاثة محمله من افراد الجمع
العام فيها تعرض له ايضا ولعلم ان تعين ارادة البعض كما يكون لفظيا يكون عقليا
ايضا كقوله على دراهم فان العقل يابى ارادة جميع ما في العالم من الدراهم فيثبت
الاقل وهو الثلاثة للتيقن به وعدم الدليل على ارادة ما بينهما وكذا قوله لا اكلم
رجالا لانه لا يمنع من التكلم مع الرجال والمنع انما يكون عما يتصور وجوده والتكلم
مع جميع الرجال غير ممكن عادة فيتعين الادنى وهو الثلاثة فلذلك يحنث بالتكلم مع
الثلاثة وغيره وجه لم يذكر في بحث النكرة المنفية وكذا الامة استدل بالاجماع
على المختار فان الصحابة والعلماء رضي الله عنهم اجمعوا على تعميم الحكم بعموم الصيغ
فاستدلوا على حرمة جميع الامهات والبنات بعموم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وعلى وجوب التربص اي انتظار مضي المدة والمراد العدة على جميع
المطلقات في ذوات الاقراء المدخول بهن بعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء وحكموا بلزوم هذه الاحكام عملا واعتقادا حتى كفروا
جاحدها او شارع امثال هذا الاستدلال فيما بينهم من غير نكير فان قيل كما انهم عملوا
ذلك بالقرائن والكلام في الخالي عنها قلنا لو كانت لنقلوها وظهرت
ظهور النصوص اذ حجية هذه النصوص لو كانت متوقفة عليها لما جاز لهم
السكوت عن نقلها ومما يدل على موجبه قطعا اجماع الامة على ... اعتراض
على من عصى من امر العام وسقوط عن اطاعة ولزوم النقض على الخبر العام من
غير توقف هذا مع كون النص القاطع غير مخصوص لكلامه مع ان الكلام فيه
واذا سقط تفريع على المذهب المختار يعني لما ثبت احتمال الخصوص
ساقط العبرة وان موجبه قطع عندنا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا
بالقياس لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي لان المعارضة تقتضي المساواة

وعند

وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان العام قبل التخصيص ظني فجاز ان يعارضه ظني
لانه لا تنافي في القول بالتخصيص بهما على ان العام ايضا موجب وقد يعود ان اعمال الادلة
ولو من وجه اولى من اهمالها او اهمال احدهما لان ذلك عند المساواة والا فالمغلوب
في مقابلة الغالب كالمعدوم ولا مساواة وهذا اصل يتفرع عليه مسائل منها ان
قليل الرضاع محرم كالكثير لعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فان من امهات
عام يتناول المرضعات القليلة الرضاع وغيرها وكذا ان يريد عموم فاعل
ارضعن ولم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو ما روي
ابن الزبير عن النبي عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان
وما روته عائشة رضي الله عنها انها قالت انزل الله في كتابه عشر رضعات يحرمن
فنسخن بخمس رضعات يحرمن كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فقال خص
القليل وهذه الآية بهذين الحديثين فلا تثبت الحرمة فيما دون خمس رضعات
والحديث الاول يصلح نقضا لمذهبنا اما الثاني فمذهبه فلا ولعلهم
حملوا الدليل فقالوا الحديث دل على نفي الحرمة عن القليل فيحرم بالخمس
لعدم القائل بالفصل اي بين القليل وخمس رضعات اذ لا اعتداد بما قاله اصحاب
الظواهر بثلاث رضعات ومن يجوز ان المصة داخلة في المصتين وكذا الاملاجة
فيصير كانه قال لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان فالحديث نفي الحرمة
عن اربع رضعات والخمس محرم اجماعا فقد وقع فيما الى الحديث لم يدل
على هذا التقدير الا نفي الحرمة عن اربع رضعات والمطلوب اثبات الحرمة
بالخمس وذلك لم يثبت به بل بالاجماع على ان المصة فعل الرضيع والاملاجة
المرضع وكل رضعة مشتملة عليهما فلم يتم الحديث نفيا لاربع رضعات
بل نفي رضعتين على انه لا امراة يحتمل ذلك لكن لم ينهض دليلا
وقوله تعالى الجاني في الحرم معصوم فيه ايضا وكذا الجاني على الاطراف
الملتجي الى الحرم اما مباح الدم بردة او زنا او قصاص او قطع طريق اذا التجا
الى الحرم ثبوت تلك الفروع ومحل الخلاف تقتص فيه عند الشافعي رحمه الله
ولا يقتص فيه عندنا ولا يؤذي ايضا للخروج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا

يجالس

والرابع في بسط الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى ومن دخله
كان امنا فانه عام لم يلحقه خصوص لانه لم يتناول الجاني فيه الا كان يعم
صيا لاد تعليق الامن بالدخول يقتضي سوية بعد الدخول لا قبله والحق اقتضى
قتله ولان الجاني على من طرف لانه يتناول الانفس ومن طرف في احكام الاموال
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
فقاس الجاني الملتجي الى الحرم بقصص فيه لا تخصص من الاية بقوله عليه السلام الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من انشا القتل في الحرم وعلى
من كان عليه قصاص في الطرف فالتجا الى الحرم فانه يقتص منه فيهما وقوله
لانها تجري مجرى الاموال لم يصادف الموضع لانه ان جعل تعليلا لامتناع
القياس لكونه قياسا مع الفارق وهو الظاهر باباه قوله فلا يتناوله النص
والمقام ايضا اذ الكلام في امتناع القياس لكونه في مقابلة العام القطعي
وان جعل تعليلا لكون العام غير مخصوص فنظم الكلام لا يساعده
والعاشر ومنها ان للمسافر العاصي كالآبق والساعي رخصة الافطار
وغيره كالمطيع بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية فانه عام غير مخصوص
فلا يجوز تخصيص العاصي منه بان الرخصة شرعت تيسيرا وتخفيفا فلا يناط
بما يوجب التغليظ وبانها نعمة فيستدعي سببا مشروعا فلا يتعلق بالمعصية
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ومن فسر الرخصة بالقصر ايضا واراد قوله
واذا ضربتم في الارض الاية ان اراد قصر الذات وهو الظاهر فقد سها
لانه ثابت بالسنة والمراد من الاية قصر الاحوال بتخفيف القراءة والتسبيح
صرح المصنف بذلك في مباحث الشروط وان اراد قصر الاحوال فالمناسب
عدم الاطلاق لانه لا يذكر الا مقيدا على ان خلاف الشافعي رحمه الله فيه ليس بمنقول
وان اريد الدليل خلافه فيه ايضا وانت خبير بان هذه الاية لا يدل على رخصة
الافطار فتفسير الرخصة بكلا الامرين غير مستقيم وسع المسه
ومنها انه غير مخصوص فلا يخص بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة بشيء كما
ذهب اليه الشافعي رحمه الله والظاهر ان الحديث لم يتناول الشعر لعدم

الحيوة

الحيوة فيه فلا يحله الموت وذكر طهارة العظم ولم يذكر النص العام المثبت له
كانه الحقه بالشعر لانه كذا في وفيه تكلف ومنها ان المولى يملك اجبار عبده
على النكاح وعند الشافعي رحمه الله لا يملك وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله والمراد
بالاجبار ان ينفذ نكاح المولى عليه وان لم يرض به هو قياسا على المكاتب ولنا
قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم فانه عام لم يلحقه خصوص
فلا يجوز تخصيصه بالقياس وقيد بالعبد لان اجبار الامة ايضا اتفاقي
اما لم يجز تخصيصه لئلا يلزم تعطيل النص العام وقد لا يتصور التخصيص
هنا لانه قصر العام على بعض مسمياته ولم يوجد هنا فرد يقصر العام عليه
ومنها ان متروك التسمية عمدا حرام اعلم ان في متروك
التسمية اقوالا ثلثة حرام مطلقا حلال مطلقا حرام عمدا حلال نسيانا والى
الاول ذهب مالك والى الثاني الشافعي والى الثالث الحنفية رحمهم الله
فمالك نظر الى اطلاق النهي والشافعي قال بالحل في الناسي لما ذكروا اما
في العامد فبالقياس على الناسي وبقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله
سمى او لم يسم وقال علماؤنا رحمهم الله المتروك عمدا حرام لان النهي يريد به قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لم يلحقه خصوص لان الناسي اعتبر
ذاكرا حكما اذ الشرع اقام الملة مقام الذكر كما في الصوم الناسي عن المتروك
ناسيا فقال عليه السلام كلوه فان ذكر الله في قلب كل امرئ مسلم ولان
النسيان مرفوع بالحديث فلم يكن النص متناولا للناسي ولان الضمير
في وانه لفسق اما عائد الى الاكل او بالى عدم ذكر التسمية اذ لا معنى لعوده
الى ما والثاني اقرب فيعود اليه وتركه ناسيا ليس بفسق فيكون المراد تركه عمدا
فيصير معنى الاية والله اعلم ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عمدا او الى هذا
واذا لم يكن مخصوصا لم يجز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كما فعله
الشافعي رحمه الله فان قلت اقامة الملة مقام الذكر معللة بوجود التسمية
في القلب وهذا المعنى في العامد اظهر ضرورة ان من يعتمد ترك التسمية
لا يوجد ذكرها الا والناسي فلما اقيم الملة مقام الذكر في النسيان ثم عدم

الذكر فلان بقيام مقامه مع الذكر في العمد بطريق الاولى قلت الناسي لكونه
عاجزا معذورا من جهة من له الحق صيّنه للنظر مطية للتخفيف فلذلك اعتبر
ذكره فاين يمكن الحاق العامد به وهو جان مرتكب للنهي قصدا مستحق للتغليظ
ولان الناسي عنده ذكر اكراد لاله والعامد معرض عن الذكر قصدا وقع الاعراض
القصدي كيف يمكن جعله ذكرا دلالة ان اجيب بان العام هنا لم يلحقه
الا جالة العمد فلو لحق بالنسيان لزم تعطيل النص ورد بان النص تناول
الميتة وما اهل به لغير الله فلا يلزم تعطيله وتقابل لم يقول النص يتناول
الذبيحة وغيرها لما ذهب اليه فقال كل ما لم يذكر اسم الله عليه من ماكول او
مشروب فهو حرام وقد اريد الذبيحة فيصير عاما مخصوصا ثم العام هنا
اما فاعل الاكل او فعله ما فعوله التي عام اي المنهي او المنهي عنه وهاهنا
الحاث طويناها مخافة السامة قوله وقوله عليه السلام الفروع
المذكورة كانت من الامثلة العامة والان شرع في نظائر العام القرابة
ثلثة قرابة وهي قرابة الولاد كالوالدين والمولودين ونحوه وهي قرابة
ذي رحم غير محرم كاولاد الاعمام ومتوسطة وهي قرابة ذي رحم محرم
كالاخوة ونحو قولت فالملك في القريبة يوجب العتق اتفاقا وفي البعيدة لا يوجب
اتفاقا وفي المتوسطة يوجب عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يوجب قياسا
على البعيدة وقلنا قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عام غير مخصوص
فلا يجوز تخصيصه بالقياس على بني الاعمام كما فعله الشافعي رحمه الله
قوله وقوله عليه السلام كل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير
والادمي خلافا لمالك رضي الله عنه في جلد الميتة وللشافعي رحمه الله في
ما لا يوكل لحمه على ما ذكر في المبسوط احتجا بقوله عليه السلام لا تنتفعوا
من الميتة باهاب وعند الشافعي رحمه الله فيما يوكل لحمه انه عليه السلام مر بشاة ميتة
لجزويها فقال هلا انتفعتم باهابها فقيل انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها
ولنا ان قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لان ايا نكرة
وصفت بصفة عامة وهي الدبغ فوجب العمل بعمومه ولا يجوز تخصيصه

بقوله

بقوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب لعدم التعارض بينهما اما لرجحان الاول لكونه
عبارة في الطهارة والثاني اشارة فيه ولان الاول عام غير مخصوص والثاني
مخصوص لجواز الانتفاع بجلد السمك او لان الاهاب اسم لجلد غير مدبوغ
كذا روي عن الاصمعي واتحاد المحل شرط في التعارض فان قلت الاول مخصوص
ايضا لتناوله جلد الادمي والخنزير وقد خص عنه قلت لا نسلم انهما مخصوصان
بل مستثنيان اذ المروي الا جلد الخنزير والادمي كذا رواه السيد الامام
في النافع والعام في الاستثناء المعلوم يبقى قطعيا فيما وراءه المستثنى واجاب
عنه صاحب الكافي بان جلد الخنزير لا يدبغ فلا يطهر لان شعره غليظ نبت
من لحمه ولانه نجس العين كالخمر اذ المراد في قوله فانه رجس ينصرف اليه لانه
اقرب المذكور وجلد الادمي وان احتمل لكن لا يحل سلخه ودبغه وابتذاله
احتراما له كشعره وهذا الجواب لا يمشي في جلد الادمي لانه ان احتمل
الدباغ فقد تناوله النص ومن تلك الفروع ان للمسافر العاصي رخصة المسح
ثلثة ايام كالمطيع لقوله عليه السلام يمسح المسافر ثلثة ايام وانه عام لان اللام
فيه ليس للعهد غير مخصوص فلا يجوز تخصيص العاصي بناء على ان
الرخصة نعمة تستدعي سببا مشروعا فلا تناط بالمعصية كما قاله الشافعي رحمه الله
فاما اذا خص بعد انواع من احكام العام قبل الخصوص شرع في
احكامه بعد الخصوص وفيه اختلافات ولا بد من تحرير محل
النزاع فيقول قصر العام على بعض افراده اما بغير مستقل كالاستثناء
والصفة والشرط او بمستقل وهو اما الكلام او العقل كقوله تعالى خالق
كل شيء ضرورة علمنا ان ذاته مخصوص منه وقوله تعالى واوتيت من كل
شيء اذ لا يخفى على ذي لب انها لم يوت من كل الاشياء وجعله من
قبيل المخصوص بالحس لجراد المحسوس ليس الا ان يراد كذا وكذا
اما انه ليس لها غير ذلك فغير مدرك الا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وفي القصر بغير المستقل
مع العام حجة كما كان اذا كان القاصر معلوما ولا يسمى هذا

في صاحب الاستثناء

والصفة والشرط وفي التخصيص بالعقل يبقى ان يبقى العام حجة ولهذا لزم وقوع
الشبهة في الاوامر الموجبة للصلوة والزكوة وساير الفرايض لتخصيص
الصبي والمجنون منها وعدم الفرق بين احدهما وبطلانه ظاهر فمحل الخلاف
هو التخصيص بالكلام وانما لم يذكره المصنف لانه في قوله لاحتمال الخصوص
بالتعليل اشار اليه لان احتمال التعليل في غير المستقل لما سيجي وكذا
في المخصوص عقلا لان ما اوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا اذا
تقرر هذا فنقول اختلف في حجية العام بعد التخصيص بالكلام فعند الشيخ
ابي الحسن الكرخي ومتابعيه رحمهم الله يسقط الاحتجاج به معلوما كان المخصص
او مجهولا ويتوقف الى ورود البيان وعند البعض ان كان مجهولا
فكما قاله الكرخي اي يسقط الاحتجاج به وان كان معلوما يبقى فيما وراء المخصوص
حجة كما كان وقال آخرون ان كان مجهولا سقط المخصص كانه لم يرد اصلا
وان كان معلوما يبقى حجة كما كان وعندنا يبقى حجة لا على اليقين مجهولا
كان المخصص او معلوما ولنقدم امام الخوض في الدلايل مقدمة مما يتعلق
به الدليل من مفهوم التخصيص والاستثناء والنسخ وغير ذلك فنقول
اما التخصيص فهو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن
واحترز بالمستقل عن الاستثناء والصفة والشرط والغاية وبالمقترن عن
النسخ وهذا على مذهب القاضي ابي زيد وجمهور الفقهاء واما الشيخ ابو
منصور رحمه الله والمتكلمون فقد جوزوا التخصيص متراخيا والاستثناء
هو اخراج عن متعدد بالا واخواتها وحكمه انه اذا كان مجهولا اوجب جهالة
في المستثنى منه والمجهول لا يصلح دليلا فلا يبقى حجة وان كان معلوما
يبقى العام حجة في الباقي كما كان لان احتمال التعليل لعدم استقلاله
والنسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وحكمه انه اذا كان مجهولا
لا يعمل في النص السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكيف يصلح
ناسخا له وجعل كان الناسخ لم يرد اصلا وان كان معلوما يبقى العام في الباقي
كما كان لعدم احتمال التعليل فان عمل النسخ بطريق المعارضة والتعليل لا يعارض
النص

النص ثم التخصيص من حيث انه يبين ان صدر الكلام لم يتناول المخصوص
يشبه الاستثناء ولهذا اشترط الاقتران فيه كالاستثناء ومن حيث انه كلام
مستقل لو تاخر كان ناسخا يشبه النسخ وهذا معنى قولهم التخصيص يشبه
الاستثناء بصيغته والنسخ بحكمه اذا تمهد هذا فنقول احتج الفريق الاول بان
التخصيص يورث جهالة فيما وراء المخصوص لان المخصص ان كان معلوما احتمل
ان يكون معلولا بل هو الظاهر لاستقلاله وكون التعليل اصلا في النصوص
واحتمل ان يكون يخص فردا اخر لوجود تلك العلة فيه ولا يدرى ذلك الفرد اولا
يدرى انه اي قدر من الافراد الباقية يخص لاحتمال الخصوص بكل فرد فصار
كما لو خص منه بعض معلوم وبعض مجهول والى هذا اشار بقوله لاحتمال
الخصوص في كل فرد بسبب التعليل وان كان مجهولا احتمل كل فرد ان يكون
هو المخصوص بسبب ان البيان بانه المراد واليه اشار بقوله او التفسير
في كل فرد فيصير الباقي مجهولا في الوجهين وصار كاستثناء بعض مجهول
فانه يوجب جهالة المستثنى منه اتفاقا والمجهول لا يصلح دليلا كالمجهول
قبل البيان فان قلت يسوغ الجهالة بعد التعليل ممنوع فان تلك العلة
اسما وصفا يخص وما لا فلا كما ذكروا في المخصوص عقلا قلت الاصل بعد ثبات
لان تعليل النص بعلة لا يمنع تعليله بعلة اخرى فربما علله مجتهد اخر وهذا
المجتهد وقف على علة اخرى بخلاف ما خص عقلا واحتج الفريق
الثاني بالاستثناء لما ذكر ان الشبه بهما واعطاء حكمه قولا احد واشبه
النسخ واهملوا شبهه بالاستثناء والفريق الثالث بالعكس بخلاف
الكرخي رحمه الله في المخصص المعلوم فرق بان الاستثناء انما لم يحتمل
التعليل لعدم استقلاله والمخصص مستقل فيحتمل التعليل وعلماؤنا
عملوا بالشبهين اعمالا للادلة بقدر الامكان كما ستبين قوله
لان دليل التخصيص احتج علماؤنا رحمهم الله بان للتخصيص شبها بالاستثناء
وبالناسخ كما مر فلم يجز الحاقه باحدهما عينا بغير اعتبار الجانب الاخر
لانه صدق فيما تردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويعطي حظا لكل منهما

ولا يلغي

واحد منهما بالكلية والا يلزم الترجيح من غير مرجح فقلنا اذا جهل المخصص
فجانب الحكم وهو انه بيان كالاستثناء ان اوجب اجمال العام نظرا الى الاستثناء
فجانب الصيغة وهو انه كالاستثناء مستقل كالنسخ يوجب اعماله نظرا الى
شبه النسخ واذا علم فاعتبار الصيغة وهو انه كلام مستقل ان اوجب خروج
العام عن كونه حجة لجواز تعليل المخصص اذ الاصل في النصوص المستقلة
التعليل وبالتعليل لا يدرى كم خرج فصار قدر ما يتناوله النص مجهولا والمجهول
لا يصلح حجة فاعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراءه لامتناع التعليل
وهذا لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه لبيان
عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل على ما عرف
فكذا المخصص لا يقبل التعليل فعلى كلا التقديرين وقع الشك في سقوط
العام وقد كان حجة قطعا فلا يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك
فاوجب العمل دون العلم فان قلت ينبغي ان يبقى العام قطعيا في الباقي
اذا كان المخصص معلوما لان كلا الشبهين يقتضي ذلك لما عرف من حكم الاستثناء
والنسخ قلت نعم الا انه لما اختص الاستثناء والنسخ بوصف مانع
عن التعليل المورث للشبهة لم يوجد في التخصيص لبقي العام قطعيا فيما دونه
بيانه ان التخصيص شابه الاستثناء في كونه بيانا وفارقه في عدم الاستقلال
وشابه النسخ في الاستقلال وفارقه في كونه معارضا والوصفان الخاصان بهما
يمنعان عن التعليل والمشبه لكان لا يمنعان فاحتمل التخصيص التعليل دونهما
فلذلك صار العام ظنيا في صورة التخصيص قلنا الشبهة في الحجة
قد يكون اصلية كما في القياس فان الشبهة في الوصف الذي جعل علة وهو
ركن القياس اذ يحتمل ان لا يكون ذلك الوصف علة بل الوصف
الاخر وكما في العام المخصوص لتمكن الشبهة في تناوله لما بقي كما مر وقد
يكون عارضة كما في خبر الواحد فانه يقين باصله اذ لا شبهة في ان
خبر الرسول حجة انما الشبهة في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي
او كذبه ولذا وقع التفاوت بين الحجج الظنية فلم يجز معارضة القياس

لخبر

لخبر الواحد وجاز معارضته للعام المخصوص والمراد المعارضة ظاهرا اما
المعارضة حقيقة فلا لما نبين ان عمل التخصيص بطريق البيان لكل واحد
لا بطريق المعارضة وان القياس مظهر لا مثبت ومقتضى التعارض اسقاط
كل واحد خلاف الاخر وقيل عمل التخصيص بطريق المعارضة من حيث الصيغة
فلذا يعارضه القياس فنظير ما ذكر التخصيص وشبهيه
حاول التنبيه على ما يشبهها من الفروع توضيحا وقال فنظير الاستثناء
ما لو باع حرا وعبدا بالف صفقة واحدة بثمن واحد او حيا وميتا او خلا
وخمرا فان ذلك يفسد العقد في القن واخته وهي الخل لان الحر
واخته لما لم يكن محلا للبيع لعدم المالية والتقوم لم يدخل تحت الايجاب
اصلا وان ساواهما صدر الكلام وصار البيع واردا على القن واخته
بحصتهما من الثمن ابتداء وانه لا يجوز فانه لو قال بعت هذا العبد
بحصته من الالف اذا قسم الالف على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر فانه
لا يجوز لجهالة الثمن وقت البيع كما لو قال بعت منك هذين العبدين الا هذا
بحصته من الالف وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء جائز كما في المسائل
الاتية ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف في صفقة واحدة واحدهما
مدبره او مكاتبه او عبد الغير او كانا عبديه لكن هلك احدهما قبل التسليم
صح البيع في عبده بحصته من الثمن لانهما لما كانا محلا للبيع لوجود المالية والتقوم
فيهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لصيانة حق مستحق اما للعبد في
نفسه او للغير فيه او لتعذر التسليم بهلاكه وفي القول بالدخول فائدة تصحيح
كلام العاقل ورعاية الحق واعتبار العقد في الاخر صحيحا بحصته من
الثمن والبيع بالحصة بقاء جائز لان الجهالة طارئة وهي لا تمنع الجواز
صيغة التناول الا كاف اباه والعادة سببا في قلنا اذا اسقط الخيار
ملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة لا حكما اذ الخيار يمنع ثبوت
الملك حتى اذا اعتق المشتري والخيار للبائع ثم سقط الخيار لم ينفذ
العتق فيكون شبيها بالاستثناء والنسخ كالمخصوص من حيث انه داخل

والشرع كما ان المخصوص

في الايجاب يكون رده لخيار الشرط بدلا كالفسخ ووجه انه غير داخل
في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل كالاستثناء فلذا قلنا فيمن باع
عبدين على انه بالخيار في احدهما ان عين اي عين محل الخيار وفصل
الثمن جاز والا فلا والمسألة تحتمل وجوها اربعة لانه اما ان يكون محل
الخيار والثمن مجهولين بان باع مثلا سالما وغانما بالفين في الصفقة
الواحدة على انه بالخيار في احدهما ثلثة ايام او يكون محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا بان باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم او بالعكس بان
باعهما بالفين لكل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما ففي هذه الوجوه
الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع والثمن او لجهالة احدهما والى ذلك اشار
بقوله فان لم يعين اي الجزء وكله او لا او الثمن لعدم الخلو من جهالتهما
او يكون محل الخيار والثمن معلومين كما اذا باعهما بالفين لكل منهما
بالف على انه بالخيار في غانم وفي هذا الوجه يجوز البيع فرعاية شبه النسخ
تقتضي جواز البيع في الصور الاربع لانه حينئذ تصير بيعا بالحصة بقاء
لا ابتداء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساده في الصور الاربع اما في الثلاثة
الاول فلما ذكرنا واما في الرابع فللشرط الفاسد وهو جعل غير المبيع
شرطا لقبول المبيع فلرعايتهما قلنا بصحة البيع في الرابع نظرا الى شبه
النسخ وبفساده في الثلاثة الباقية نظرا الى شبه الاستثناء ولاشتمال
الثلاثة الاول على الجهالة المقتضية للفساد ناسب ان يعتبر فيها شبه
الاستثناء واشتمال الرابع على العلم المقتضي للصحة ناسب ان يعتبر فيها شبه
النسخ ومحل الخيار داخل عقدا فلم يكن اشتراطه مفسدا كالمدبر بخلاف
ما اذا باع الحر والعبد او الخل والخمر في صفقة واحدة حيث لا يجوز في العبد
والخل وان فصل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر والخمر لم يدخلا تحت العقد
اصلا لا صفقة ولا حكما والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فلم يجعل
اشتراط قبوله مفسدا لكونه مبيعا من وجه بخلاف الحر وما شاكله
فانه ليس بمبيع اصلا واشتراط قبول غير المبيع مفسد لا قبول المبيع

فان رعاية

فان رعاية التجار ضم الجيد بالردي ترويجا له وقد تكلف بعضهم ما عنهم
الشبهين في كل صورة فقال شبه الاستثناء في الرابع يقتضي الصحة ايضا
لان الاستثناء معلوم وفي البواقي شبه الاستثناء يوجب الفساد وشبه النسخ
لا يعارضه ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك ثم انا لو ارتنا
استدل على حجية العام المخصوص باجماع السلف على الاحتجاج به اذ
لا يتصور منهم الاحتجاج بما ليس بحجة وكان الاولى ان يستدل عليه بالدليل المعقول
لكونه اقوى كما فعله الامام فخر الاسلام رحمه الله فقال اولا ودلالة صحة هذا المذهب
اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم اي بالعام المخصوص ولعل المصنف رحمه الله
ترك ذلك بايراده ظلمه ثم روي عن علي رضي الله عنه ان الجمع بين الاختين وطيا
بملك اليمين حرم لان قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم يوجب الحل وقوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين يوجب الحرمة لان الجمع بين الاختين نكاحا لما حرم بينا مقتضيا
الى الوطي فلان يحرم الجمع بينهما وطيا بملك اليمين اولى والحرمة اولى ترجيحا
للتحريم ووافق عثمان رضي الله عنه في ذلك الا انه جعل المبيح اولى ترجيحا للاصل
اذ الاباحة هو الاصل فاتفقا على ان النصين يوجبان الحرمة والحل مع انهما عامان
مخصوصان واشتهر ذلك بين الصحابة رضي الله عنهم ولم يوجد له نكير فحل
محل الاجماع اما عموم الاولى فظاهر واما الثانية فلعموم الفاعل فيشمل الحاكم
ملكا ووطيا ونكاحا او لان الفعل يعني المصدر هنا وقد اسند الله تحريم الاصل
والمسند اليه التعريف فيكون معناه والله اعلم وحرم عليكم الجمع والا
عهد فيكون عاما شاملا للجمع ملكا ووطيا ونكاحا وغيرها ولكن
انتفاء العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة وان قدر المصدر
نكرة فالعموم للوقوع في سياق النفي اذ حرم في معنى النفي وقيد وان تجمعوا
في معنى وجمعكم والمصدر المضاف عام واما خصوص الاولى فلخصوص الامة
المجوسية ومن حرمت بالرضاع [illegible] منها واما خصوص الثانية فلخصوص الجمع
ميلا وخدمة واكراما واهانة وقيد بملك اليمين لان الجمع وطيا بملك النكاح
حرام اجماعا وتمسك الامام في جواز بيع الكلام موال الربوية

المسكت

عند المساواة وفيما عند عدمها لحديث الاشيا الستة مع انه خص منه بيع المطعوم بغير المطعوم وتمسك به ابو حنيفة رحمه الله في جواز بيع الرطب بالتمر متساويا باتفاق ان كان تمرا جاز بأول الحديث وهو التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا فباخره وهو قوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهذا تفريع على المذهب المختار ان العام المخصوص حجة قلنا تزوج الحرة العاقلة البالغة نفسها لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقال الشافعي رحمه الله لا ينعقد بعبارة النساء لنا قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن عام خص منه الصغيرة والامة فيبقى في البالغة حجة فيجوز نكاحها غيرها فان قلت قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن لم يدل الا على النهي عن عضل المطلقات والمدعي عام قلت النص دل على حرمة حبس المطلقات ومنعهن عن النكاح الصادر منهن بتزويجهن انفسهن لاسناد النكاح اليهن وحرمة المنع دليل الجواز واذا جاز نكاح المطلقات جاز نكاح غيرهن لعدم القائل بالفصل وقلنا الاب لا يتمكن من اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام شاوروا النساء في ابضاعهن عام خص منه الامة والصغيرة فيبقى في الباقي حجة وهذا حجة في معنى الامر والامر بالاستئمار يقتضي عدم الاجبار الاستئمار ان يستأذن اي يشاورن في امور فروجهن في ابضاعهن على لفظ الجمع جمع بضع وافعال هذا هو المتداول بين العلماء وفي التهذيب في ابضاعهن بالكسر اي في انكاحهن مصدر ابضعت المرأة اذا زوجتها مثل انكحت وهكذا في الغريبين كذا في المغرب ثم العام اما عام صيغة ومعنى كمسلمون او عام بنفسه معنى لا صيغة كالانس والرهط او عام لغيره كالنكرة الموصوفة والمفرد المعرف فانه لا عموم فيهما وانما يعمان لعموم الصفة ولام الاستغراق او الجنس وعام مع غيره كمن وما وحيث واين ونحوها فانها وان كانت عامة بمعناها محتملة للخصوص ولهذا قلنا اذا وصلت بمعهود كانت للخصوص كقوله تعالى ومنهم من

يستمع

يستمع ولا يسقط هذا الاحتمال الا بامر اقوى منه يوجب عموم شاء ودون من سبقك فلذلك جعل عاما مع غيره وقيل انها لا تعدد بدوانها بل مع صلاتها ونصير الجموع كلها واحدة فيهم فهذه اقسام اربعة الى هذا اشير في الميزان وغيره فقوله اقسام يحتمل ان يكون اشارة الى هذا او يحتمل ان يراد قسمان فبواقي عام بالاصول وتوابع عدم بعضها لعدد التعادل الا للقسمين وكذا عد العموم واخواته قسمين وما يويد به قول نصوح المصنف في شرح هذا المقام بان العام انواع اربعة كما ذكر وجعل العام اقساما لا بحسب الفاظ العموم قسمان كما هو المذكور في عامة كتب الاصول ولا خفاء في ان النكرة المفردة ليست بعامة اصلا وانما تعم بانضمام الوصف او النفي او حرف التعريف فلم يكن الفاظ العموم اذ المراد الموضوع وان ذهب الى ان الجموع موضوع فلكل نوع فالمراد السخي اذ المورد وجوه النظم صيغة ولغة والمبهمات جعلت من الفاظ العموم لكونها عامة بمعناها ولكن لا اصل فيها العموم ولما خرج القسم الثالث عن الفاظ العموم واندرج الرابع في العام المعنوي جعلوا الفاظ العموم قسمين ويرد عليهم ان لا وجه لذكر القسم الثالث في باب الفاظ العموم اللهم الا ان يقال ذكره استطرادا ولعل ذلك دعا المصنف الى تقسيم العام دون الفاظه وفي اظهار لفظ العام هو انه موضع لا اضمار تنبيه على ان المقسم ما يطلق عليه العام فيدرج تحته النكرة المنفية والموصوفة ونحوهما واما ان المراد معنى غير الاول فلا اعلم له وجها صيغة بان يكون اللفظ جمعا سواء كان له مفرد من لفظه كمسلمون ورجال او لا كنساء وقيل بان يكون مستوعبا بنيته ومفرده ومعنى بان يكون شاملا لكل ما يتناوله عند عدم المانع ومثل بالجمع المنكر بناء على المختار فعام معنى لا صيغة بان يكون شاملا لكل ما يتناوله واللفظ مفرد واما العام صيغة لا معنى فغير موجود ومن وما عامان معنى ولا اصل فيهما العموم ولذا احتملا الخصوص لكثرة استعمالها في العموم قال تعالى ومنهم من يستمعون اليك واما صاحب الكشاف اي ومنهم ناس يستمعون

الكل اذا قرات القران وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يفعلون وقال عليه
من خلد الى سمائي فهو آمن وقال تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق
بينهما ان من عام في ذوات من يعقل وما عام في ذوات ما لا يعقل وصفات
من يعقل فاذا قيل من في الدار صح الجواب بزيد وعمرو ولم يصح بثوب وشاة وفي
المفتاح ما للسؤال عن الجنس يقول ما عندك وجوابه انسان او فرس او عن
الوصف يقول ما زيد وجوابه كريم او فاضل واما من فللسؤال عن الجنس من ذوي
العلم وقد يستعمل احدهما في الاخرى مجازا قال تعالى كمن لا يخلق اذا اريد
به الاصنام وقوله والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها
وقيل ما يعم العقلاء وغيرهم وعلى هذا يكون حقيقة فلو قال شرع
في الفروع المبنية على عمومهما فلو قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا
عتقوا وكان ينبغي ان يعتق الكل سوى الواحد عند ابي حنيفة رحمه الله عملا
بكلمة من فانها للتبعيض حقيقة كما في من شئت عتقه فاعتق فان له
ان يعتقهم الا واحدا منهم عنده الا انه فرق بان اسناد المشية الى العام في من شاء
اكد العموم ورجح كون من للبيان كما حمل للبيان في قوله فاقتل من شئت
منهم بعينه هولاء وفي بعضهم رحمهم الله بخلاف قوله من شئت فان المشية اسندت
فيها الى المخاطب وهو خاص فلا يترك العموم ولا التبعيض بل يحمل العمل بهما
ما امكن وذا بان ينقص واحد وقيل لكنه يتناول البعض لعربيته التبعيضية
وذلك البعض غير معلوم فيكون نكرة الا انه نكرة وصفت بصفة عامة وهي
المشية المسندة اليها اذ في الصلة معنى الصفة فيعم بها وسقط التبعيض
لذلك بخلاف من شئت حيث في معنى الصفة لم يوصف بصفة عامة لان اسناد
المشية فيه الى المخاطب فلم يسقط التبعيض والى هذا اشار المصنف في
حروف المعاني واورد عليه انا لا نسلم انها لم يوصف في الصورة الثانية بصفة
عامة فانها قد وصفت بالمفعولية كما وصفت في الاول بالفاعلية وهي صفة
كالفاعلية واجيب بان قيام الصفة بالفاعل لا بالمفعول فاعتبر في الاول دون
الثاني وسيزداد هذا وضوحا بما نذكره في بحث ان على ان المفعول عنه الكلمة

من

من وكذا الكل اسم جمع كل لفظ مفرد شامل للكل بما يتناوله عند عدم
المانع عام معنى لا صيغة فقوله اسم جمع اشارة الى عموم المعنى ولا واحد له الى
افراد اللفظ لان المراد لا واحد له من لفظه ولا من لفظ غيره للاطلاق
وانصباب النفي على النكرة ومثل هذا لا يكون الا مفردا لا لان لا واحد له من لفظه
لعدم الدليل على التعدد ولو تم كون مثل نساء من هذا القسم ثم بعضهم
انه من القسم الاول ولا يطلق ان الرجل واحد القوم كالمراة للنساء لانهم انما
ارتكبوا ذلك ضرورة ان لفظ النساء جمع ولو تتبعت ظهر لك انهم لم يرتكبوا
ذلك الا في صيغ الجمع وما قيل ان قوما جمع قائم فذلك بالنظر الى الاصل قال صاحب
الكشاف القوم الرجال خاصة وهو في الاصل جمع قائم كصوم وزور في جمع
صائم وزائر وسمعه بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما احببت نوما
وابغضت قوما اي قياما وعلى هذا يكون من القسم الاول بالنظر الى الاصل
وفي العالي القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال
خاصة لقيامهم بامور النساء فلا ينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما
جمع قائم والا فعل ليس من ابنية الجمع ومما يدل على افراده جواز افراد الضمير
العائد اليه مثل القوم ذهب وانه يثنى ويجمع وان فعلا ليس من ابنية الجمع وكذا
الرهط الا ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم مثل الرجال
ثم يتناول العام معنى الافراد قد يكون بطريق الاجتماع وقد يكون على سبيل
الانفراد وقد يكون اعم فكلمة الجمع توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع كالقوم
والرهط وكلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد وكلمة من اعم ويتفرع
ذلك في الفروع الا تبيه الا ان في كل تفصيلا وهو انه اذا اضيف الى المنكر اوجب
عموم الافراد كما ذكرنا وان اضيف الى المعرف اوجب عموم الاجزاء حتى
قالوا يصدق كل رمان ماكول ولا يصدق كل الرمان ماكول اذ القشر غير
ماكول ويصدق كل التفاح حامض ولا يصدق كل تفاح حامض قال
في الحاصل لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة
يقع واحدة ولما كان الكثير الشائع في الاستعمال هو الاول كان هو المتبادر
الى الفهم عند الاطلاق

فلذا لو اطلق وقال في كل معنى الانفراد ثم انها تعم الافراد على سبيل الشمول
والجمع لكل فرد كان ليس معه غيره حتى لو قال دون نسوة كل امرأة لي يدخل
هذه الدار فهي طالق فدخلت واحدة تطلق ولا يسقط لوقوع الاطلاق
عليها دخول الباقيات لانه صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار
فانت طالق بخلاف قوله ان دخلتن فقوله تعم على سبيل الشمول اي لا على
سبيل البدل دليل وتحول دليل على انه فيه معنى الانفراد وانما قال دون
التكرار لانها اذا دخلت عليها وجب عموم الافعال وعمت على سبيل الشمول
والتكرار ايضا وقوله كان مخصوص الفعلية واسمه محذوف وهو ضمير الشان
اي كانه ليس معه غيره   فلو قال هذه ثلاث مسائل بنيت على ذكر
الفرق بين من والجميع وكل وعلى ان الاول اسم لفرد سابق لعلها من السبر
الكثير يصلح للفرق وكل واحدة من تلك المسائل يحتمل ثلاث صور اذ الداخل
في المسألة الاولى اما واحد او جماعة معا او فرادى وكذا في المسألة الثانية
والثالثة صارت الصور تسعا فان دخل واحد فله تمام النفل في المسائل
الثلاث اما في الاولى والثالثة فظاهر وكذا الحمل لان الخصوص محمل عليه بعونه
اولا واما في الثانية فلان السعد للتسبيح واظهار الجرأة يوجد قوله اولا
فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان ذلك المعنى فيه اقوى وقيل
لانه جميع من دخل اولا داخل سواه وان دخل جماعة فان دخلوا معا
وهو المذكور في الكتاب لم يستحقوا شيئا في المسألة الاولى وفي الثانية
يستحق الجميع نفلا واحدا وفي الثالثة يستحق لكل واحد منهم نفلا على
حدة وذلك لما مر ان كلمة من تحتمل الخصوص والاول لما لم يحتمل فيحمل عليه فلم يكن
النفل الا لفرد سابق ولم يوجد بخلاف جميع من دخل لان الجميع كلمة في العموم
فحمل الاول على المجاز واريد به السابق فردا كان او غيره ولم يعكس مع
ان الاول في الخصوص كالجميع في العموم لرجحان جانب العموم باجتماع لفظين
عامين ولانه صار موكلا على انه صيغة الاجتماع لما كانت مراعية في الجميع اعتبر المجموع
واحدا واكتفوا بالفرد الاعتبار في تحقق الفرد السابق فلذلك استحقوا نفلا

واحدا

١٠٧ 106

واحدا مشتركا بينهم وبخلاف كل من دخل فانه وان احتمل الخصوص ايضا
لكن الان عمومه لما كان باعتبار الانفراد امكن العمل به وبالاول بان يعتبر كل
منهم فردا سابقا على سائر الناس ممن تخلف فلهذا استحق كل منهم نفلا كاملا وبهذا
تبين الفرق بين المسألة الثانية والثالثة واندفع ما يورد لم لا يحمل الخصوص
كمن فلم لم يحمل عليه بقرينة اولا كما حمل عليه من وسقط عموم هذا اذا دخلوا
معا وان دخلوا فرادى فالنفل للواحد المتقدم في المسائل اما في الاولى
والثالثة فظاهر واما في الثانية فلما مر في الداخل وحده وعلل الامام
فخر الاسلام رحمه الله بان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل واورد عليه لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة
وهو العموم ولو دخلوا فرادى يستحقه السابق عملا بالمجاز وكذلك اذا دخله
واحد فقط واجيب بان المراد حقيقة على تقدير دخول الجميع معا ومجازه
على تقدير دخولهم فرادى او دخول واحد فقط فلا جمع في الواقع اذ لا يوجد
في الواقع الا واحد منهما ورده صاحب الكشف بان عدم جواز الجمع بالنظر الى
الارادة لا الوقوع وقد تحقق من حيث الارادة فلا يجوز هذا ولا ارتياب
في لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه المسألة لفظا لانه اذا دخل واحد فقط
او جمع فرادى فلفظ الاول خصه وان دخلوا معا فمجاز وبالعكس في لفظ الجميع
وقوله اولا ظرف بمعنى قبل وكلمة من موصولة او موصوفة ولا يطمس ان كونها موصولة
في المسألة الثانية يقتضي سوى نفل واحد للكل لا لاضافة الكل الى المعرف العام فصار
كانه قال لكل الرجال الذين يدخلون لان عموم من بين صيغة ابهامه كالعبد
وجعلها نكرة موصوفة هنا اظهر   وكلما كلمة كل ما يدخل على الافعال
فيوجب عمومها ويلزمه عموم الاعيان ضرورة افتقار الفعل الى العين فاذا قال
كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرارا طلقت كل مرة ولو تزوج
نساء العالم طلقن بخلاف كل امرأة فانها توجب عموم النساء فقط لا دخولها على ما
ولا يلزم من عمومها عموم الفعل لعدم افتقار العين الى العرض وكلمة كل للشرط
فاذا قرنت بالجزاء ناسب ان يحمل اداة لعموم الفعل وايضا وفيما يدخل ان

على الافراد الا ان ايما لتعميم الامكنة ومتى لتعميم الازمنة فلو قال انت طالق متى ما لم اطلقك فسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد والفرق بين اين وايما ان اين لتعميم الامكنة المتعارفة المعهودة فاذا قرنت بما الابهامية المقتضية للعموم صارت اعم فتساول غير المتعارفة ايضا قال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة فان كون البروج المشيدة امكنة لجنس بني ادم غير متعارف وهكذا افاده في مي ومنها كل ما قيل

ثم انه لما اختلف الاصوليون في اسم الجنس فردا كان او جمعا اذا دخله حرف التعريف لا للعهد فذهب عامتهم الى انه للاستغراق عند الاطلاق وهو قول جمهور اهل العربية وذهب القاضي بن امام ابو زيد انه للجنس في المفرد ويبطل معنى الجمعية في الجمع ويصير مجازا عن الجنس ويتناول الكل ويبني على طريق الحقيقة لكن عند الاطلاق يصرف الى الادنى وهو الواحد في المفرد والثلاثة في الجمع وهو مختار الامامين شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف رحمهم الله واستدل على ما اختاره بان الالف واللام اداة التعريف وحينئذ الجمع مع التنوين الذي هو التنكير فلو لم يصرف الى الجنس ولا عهد لانصرف الى فرد منكر او جمع منكر فلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه ولو صرف الى الجنس يكون اللام لتعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من بين الاجناس قال صاحب الكشاف في تعريف الحمد وهو تعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال فلم يلغ حرف التعريف من كل وجه ومعنى الجمعية باق من وجه لان كل جنس يتضمن كثرة لان الجنس فرد ما هية متعدد افرادا خارجا او ذهنا وهو معنى قوله فرد من وجه جمع من وجه وانما لم يتعرض لعدم الغاء التعريف من كل وجه اكتفاء بما فهم من قوله فلولا صرفه الى العرف الى الجنس لعريفا وحمد قوله ولو صرف على جواب سوال وهو ان الحمل على الجنس وان اخرج اللام عن الالغاء فقد ادى الى الغاء صيغة الجمع لعدم الدليل لانه الى الاشتراك من اصلاء مقدمات الدليل يوضح ابقاع فكان اولى من الجموع واستدل بقوله تعالى لا يحل لك النساء فانه لا يختص بالجمع اجماعا

فلم يلغ صيغة الجمع الصادق من كل وجه

وهو

وهو العمدة في الاستدلال وبقولك لا اشرب الماء ولا اشتري العبد ولا اتزوج النساء فان الحنث يتحقق بشرب قطرة وشراء عبد وتزوج امرأة واحدة ولو انصرف الى الكل لم يحنث عليه على ما مر في باب الامر ولا يظن ان ذلك لتعذر صرفها الى الكل لوقوع واحد بقوله انت الطلاق مع امكان الصرف الى الثلاث الذي هو تمام الجنس فعلم ان الادنى موجب والاعلى محتمل وتمسك العامة باجماع اهل الشرع وائمة اللغة لاجماع العلماء على ان المراد كل الجنس في قوله تعالى يا ايها الناس في مواضع لاطلق الجنس ولا بلا مزية منها وكذا في قوله تعالى والحمد والبغال والحمير الاية وتمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احد وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني هو الذي خلق لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان الانسان لفي خسر وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة ويقال اهلك الناس الدينار والدرهم وبان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق وعدم العهد هو الاستغراق سيما في الجمع المنظور فيه هو الافراد لا الماهية من حيث هي وبان اللام في العهد يفيد الاستيعاب الا بدليل مثلا اذا كان الكلام في ذكر رجال ثم قيل جاءني الرجال يفهم جميعهم لا ما يطلق عليه اسم الرجال ولا ثلاثة منها فكذا في الجنس والجامع عدم المرجح للبعض فيكون المراد الكل وانما حمل في مسائل الايمان على الادنى لتعذر صرفها الى الكل بدلالة الحال اذ اليمين للمنع وانما يمنع فيما يتصور الاقدام عليه وشرب مياه العالم غير متصور فعلم ان الكل غير مراد فيصرف الى الادنى لتعينه وعدم الدليل على ما سواهما وهكذا افاد في المسائل الاخر وانما حمل على الادنى في مسئلة الطلاق حملا لحاله على الصلاح اذ ايقاع الثلاث دفعة بدعي على ان الطلاق ابغض المباحات وارتكاب الادنى اهون ولهذا اجاب صاحب الكشف نا قلا عن السلف بان ايقاع جميع جنس الطلاق متعذر لانه لا يكون في ملك احد فصار كانه قال انت طالق بعض هذا الجنس الذي هو الطلاق وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فيصرف اليه ووجه اما اولا فلانا لا نسلم كون ذلك البعض مجهول القدر فانه لما خرج الطلقات التي

تعالى ثم

لا يملكها حملا للتصرف

العاقد على ما يملكه نفي العموم في ما يملكه لعدم المانع كما ان اصحاب المؤمنين عن الانسان لم يمنع كونه عاما في غيرهم واما با سا فلان هذا اسم جعله اللام اسم الجنس في حكم النكرة فورد اعتبارا على ما مر في شرح هذا والظاهر ان المختار هنا اختيار العامة وفي المدارك والصحيح قول العامة واليه مال صاحب الكشف فقال اسم الجنس المحلى ان كان عاما عند المصنف ينبغي ان يكون للاستغراق عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم ولو لم يكن عاما عنده لم يصح منه عند لام التعريف من دلائل العموم فعلنا ومما يتفرع على هذا الاصل ان الوضوء يجب لكل صلوة فرضا كان اي فرض عين كالصلوات الخمس او نفلا كالزوائد وسائر التطوعات او واجبا كصلوة العيد او فرض كفاية كصلوة الجنازة لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة انصرف الى الجنس لعدم العهد وكذلك الوضوء انما وجب بهذا النص ولهذا استدل العلماء عن آخرهم في اثبات النص الدال على وجوب الصلوة اما لان يكون سابقا عليها او لا لا سبيل الى الاول والا يلزم الامر بما هو غير مشروع لان الصلوة بعد الوضوء لم يكن مشروعة في ديننا في وقت من الاوقات واستعمال اللازم ليس فتعين الثاني فلم يمكن جعله للعهد لانتفاء سبق المعهود وهذا التفريع انما يستقيم على مذهب العامة لانه حمل على استغراق الجنس الا من اي قوله لكل صلوة وفي قوله لا نعدام العهد اشارة الى ان الاصل المذكور معتد بعدم المعهود واعلم ان التعريف عند الخليل الالف واللام ولذا استعمل حذف الهمزة لكثرة الاستعمال وعند سيبويه اللام فقط والهمزة مجلوبة للابتداء كما في ابن واسم فيحمل ان يكون قوله لان اللام تصرف الى الجنس اشارة الى مذهب سيبويه والمذكور سابقا الى مذهب الخليل قال محمد رحمه الله اعلم ان الجهالة انواع ثلاثة فاحشة وهي الجهالة في الجنس كالدابة والثوب ويسيرة وهي الجهالة في النوع كفرس وثوب هروي ومتوسطة وهي الجهالة بين النوع والجنس كعبد وهذه لا تمنع صحة الوكالة ان بين الثمن او النوع كالتركي وهنا لم يبين فلا تمنع والفاحشة تمنع مطلقا واليسيرة لا تمنع مطلقا

الا

الا اذا ارتفعت الجهالة بان صارت الوكالة عامة وصار مفوضا الى رأي الوكيل كذا في الزيادات وفي شرح الطحاوي الوكالة ضربان خاص وعام فالعام ان يفوض اليه الامر والخاص ان لا يفوض وبيان الجنس شرط لصحة الوكالة الخاصة دون العامة فيعول الوكيل لشراء ثوب او دار بيان الجنس لتعاطي الجهالة وبشراء الثوب او الثياب جاز بدون البيان لان اللام للجنس لعدم العهد فيما دخلت عليه والعموم دلالة التفويض الى رأيه كانه وكله بشراء ما بدا له وهذا الجنس فان قلت لو قال اشتري به ثياباً لا يصح مع انها عامة قلت ذكر في الزيادات انها جمع قلة تتناول الثلاثة الى العشرة فصار كانه قال اشتري ثلثة اثواب وانه لا يصح لانه لم يتعين لم ترتفع الجهالة الا ترى انه لو قال اشتري لي ثيابا يصح وفي الكافي وفرقوا بين ثيابا واثوابا فقالوا الاول للجنس والثاني لا لكن الفرق مشكل ونقل عن شمس الائمة السرخسي ان الوكيل بشراء الثياب انما يصح بدون البيان عند ذكر الالف واللام لان يصير هذا المعنى للجنس فيتناول الادنى بخلاف ما لو قال ثيابا او اثوابا فان التوكيل لا يكون صحيحا حينئذ لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد الادنى جنسا فهو خلاف ما ذكروا من ان الادنى بالواحد عددا وهو الواحد فالجهالة مانعة اذ الوكالة خاصة فلا يجوز كما في قوله اشتري ثوبا واحدا واما ثانيا فلصحة الوكالة في اشتري ثيابا نص عليه في الزيادات اللهم الا ان يكون فيه روايتان ولذا قال فافهم نحول الكلام ان العهد هو السابق عند سبق المعهود وفي الفوائد لما ذكرنا ان اللام للتعريف والتنوين للتنكير وجب اعمال كل دليل وان المعرف او المنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول ليفيد حرف التعريف فائدة ولكن اعيد منكرا كان الثاني غير الاول لانها لو صرفت الى الاول لتعينت نوع تعيين فلا يبقى نكرة مطلقا والى هذا اشار بقوله كيلا يسقط فائدة التعريف والتنكير والضابط فيه ان المنكر اما ان يعاد منكرا او معرفا وكذا المعرف اما ان يعاد معرفا او منكرا فهذه اربع صور لا خلاف في الاولى ان الثاني غير الاول وكذا في الثانية والثالثة انه عين الاول لكونه معهودا وفي الرابعة خلاف والاكثر على انه غير الاول لانه

وان اريد الادنى صح

لان صح

لو كان عينه لحى باللام لسبق المعهود فالعبرة لتعريف الكل وسكره ولفظ المتن
يشير الى هذا الفرق وقيل انه عين الاول لان المعرفة تعرف للجنس والنكرة
يتناول البعض فيكون داخلا في الكل قدم او اخر قال الحماسي صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
اذ لا شك ان القوم الثاني عين الاول وهذا انما يمشي ان لو تعين اللام
للجنس اما اذا كان للعهد وهو الاصل المعدم فلا يلزم دخوله في الاول على
ان ما ذكره لا يدل على كونه عينه بل على انه داخل في الاول وذلك يحقق
المغايرة واعلم ان هذه القواعد قد تختلف الاول الى قوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله
انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وقوله تعالى وهو الذي انزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقوله تعالى انما الهكم اله
واحد فتكون الواحد الثاني لا يحتمل الاكثر للعهد لعدم القرينة فيحكم بانه
يصير كليه لوجود القراين في صور النقض والى هذا اي الى ان
المعرف المعاد معرفا عين الاول والمنكر المعاد منكرا غير الاول
اشار ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين ويروى مرفوعا انه عليه السلام خرج
ذات يوم فرحا مسرورا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين واليسران
اي ما يتناوله من الفتوح في ايام رسول الله عليه وايام الخلفاء او
يسر الدنيا والعقبى قال الامام محمد بن سلام رحمه الله بعد النقل عن ابن
عباس لئن صح هذه الحكاية عنه ففيه نظر قالوا والعاد وجهه انه ذكر الثانية
للتكرير ومثله جاء في القرآن كثيرا لتقرير المعنى في النفوس وتمكنه في القلوب
وحينئذ لا يحمل تعدد اليسر كما لا يحمل قولك ان مع الفارس رمحا ان
مع الفارس رمحا انه يكون معه رمحان ويمكن ان يجاب بان الكلام للامتنان
وبيان ما فيض على الرسول عليه من اصناف الاكرام وبين حسان من
شرح الصدر ووضع الوزر ورفع الذكر فالحمل على التاسيس هنا اولى

لانه

لانه في تكميل الانعام وتتميم الاحسان ادخل واوفي لتصميم تيسير الدارين الذي
هو المقصود من قصد وذلك كوما معنى لن يغلب عسر يسرين هذا احمل على الظاهر
وبنا بحلى قوة الرجاء وان موعد الله لا يحمل الا على اوفي ما يحمل اللفظ
وابلغه على ان التاسيس خير من التاكيد وقال ابو حنيفة رحمه الله بعد
تمهيد القواعد وتاسيسها بالنص حاول التمثيل بالمسايل الفرعية
توضيحا او التنبيه على عدم اختصاصها بالمعرف باللام لجريانها في غيره
ايضا الاول انه لو قال لامراته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة
وسدس تطليقة يقع ثلاث تطليقات ولو قال نصف تطليقة وثلثها
وسدسها يقع طلقة واحدة فقال قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اقر بمائة في مجلس
واشهد شاهدين ثم اقر بمائة في مجلس اخر واشهد شاهدين اخرين يلزمه مائتان
لان الثاني غير الاول لكونهما منكرين بخلاف ما اذا اتحد الشهود والمجلس
حيث يجب مال واحد لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كالكلام الواحد
فصار الثاني معرفا من وجه وبخلاف ما اذا ادار الصك على الشهود حيث يجب
مال واحد وان اختلف الشهود والمجلس لان الثاني معرفا بالاضافة الى المال
في الصك والمنكر اذا اعيد معرفا كان عين الاول كما قالوا وقوله لانه اعادة
المعرف يدل على ان الاول معرف ايضا وقوله تعدد الاشهاد اراد به الاشهاد
المعتبر شرعا بان كان الشهود في كل موضع شاهدين حتى لو اشهد في كل موطن
شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا كما في المصفى ثم النكرة النكرة
تعم في سياق النفي سواء دخل النفي عليها مثل لا رجل او على الفعل
الواقع عليها مثل ما رايت رجلا وعمومها ضروري لانها لما كانت حقيقة الفرد
شايعة في الجميع [illegible] لا ينتفي الجميع لثبت البعض
ضرورة وحينئذ لا يكون الفرد شايعا في الجميع بل في البعض المبهم [illegible] الجميع
وهو ما عدا البعض الثابت وقد فرضناه حقيقة الفرد شايعا في الجميع [illegible]
ولهذا يكذب في قوله ما رايت اليوم رجلا اذا كان راى رجلا فيه ووقوع
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لقول اليهود ما انزل

قلب صح
وفي الكشاف صح

صادم

اسم على شيء من شيء ولقصا له دليل على ان تكرار في الحاق حرف
لا يصلح نقضا لما في الا اذا اريد به العموم ليصير سلبا كليا لان الحاق الحرف
لا يناقض السلب الجزئي وانما يناقض السلب الكلي فان قلت ينتقض هذا
بقوله لا اكلم رجالا حيث لم يعد حانثا بالتكلم مع ثلثة فصاعدا
ولا يحنث بالاثنين وبالا بالواحد الا اذا نواه قلت النكرة المنفية يعم
لكنها ان كانت مفردة يعم في افرادها وان كانت جمعا ففي افراده ولذا قيل
استغراق المفرد اشمل فالممنوع هنا التكلم مع كل واحد من الجموع فلا يحنث
بالثلاثة واعلم ان اسم الجنس حامل للجنسية والفردية فالنكرة انما يعم
بالنفي اذا قصد بها الجنسية وهو الظاهر اما اذا قامت قرينة على ان
المراد الفردية فلا يعم مثل ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا لا يتصل
النفي حينئذ على الفردية وهذا فرق صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه
بين قراءة الفتح والرفع بان الاول يوجب الاستغراق دون الثاني كذا
فقلنا شروع في الفروع المبنية على عموم النكرة المنفية التوضي بماء طرح
فيه الصابون او الاشنان جائز ما لم يعد الماء وكذا بماء الزعفران ان
لم يطبخ ولم يعد خلافا للشافعي رحمه الله فانه قال قوله تعالى فلم تجدوا ماء وقع في
سياق النفي فكان شرط جواز التيمم انعدام ما يكفي للوضوء مما يطلق عليه اسم
الماء وهو الذي يسبق الى الافهام عند ذكر مطلق الماء والمياه المذكورة ههنا
المياه مما لم يندرج تحت المطلق لا عند جواز التيمم كماء الشجر والثمر لذا لم يستعمل
الا مضافا فان قيل ماء الصابون لا يستعمل الا مضافا ايضا كماء الورد
اجاب بان تلك الاضافة الشجر والثمر وامثالهما اضافة تعريف فلم يندرج
تحت مطلق الماء اما الاضافة هنا اي فيما نحن فيه وهو ماء الصابون واشباهه
للتعريف كالاضافة الى النهر والبحر وصفة الفرق انه لو كان في ماهية المضاف
قصور ما صار به مقيدا كان قصورها صار قيدا له مانعا عن الدخول تحت المطلق
فالماء جوهر سيال مطهر طبعا لا يبالي بخبثه ووصف السيلان قاصر في
ماء الشجر لغلظه ولزوجته حتى لو صار ماء الصابون غليظا بسبب الغلبة لم يجز

الوضوء

الوضوء به ايضا في الكافي وليس الماء المقيد في معنى المطلق من كل وجه
حتى يلحق به دلالة لان الماء المطلق لا يبالي بخبثه ويوجد عاما والمقيد
يبالي بخبثه ويعز وجوده ومما يوضح ان ماء الشجر ليس بماء حقيقة صحة
نفي الماء عنه بان يقال لم يشرب الماء ولكن شرب ماء الشجر يدل عليه ان على
قولهم مما سبق من الفرق بين القاصر او ان الكامل في الماهية يندرج
تحت المطلق دون القاصر ان من حلف لا يصلي ولا يأكل لحما يحنث بصلوة
الظهر ولحم الشاة لا بصلوة الجنازة ولحم السمك فقد اعتبر الحكم مع الاستواء
في الاضافة لكون الاضافة فيه وليس للتعريف لكمال ماهية المضاف فيهما
وفيه حزين للتقييد لقصور الماهية فيهما لان طهارة البدن والثوب
والمكان في صلوة الجنازة لم يشرط الا في صورة الميت وبه تام وكذا
اللحم يتولد من الدم ولا دم للسمك على ما قيل لانه يتبيض عند الشمس والدم
يسود ولقائل ان يقول هذا ينافي ما سبق من ان الصلوة في اداء الوضوء
يتناول صلوة الجنازة وكذا لو وصفت اعلم ان النكرة كما يعم في
حيز النفي كذلك في الاثبات يعم اذا وصفت بصفة عامة بان لا تختص
الصفة بواحد من افراد تلك النكرة كقوله لا اكلم الا رجلا كوفيا فان
النسبة الى الكوفة لا تختص بواحد من الرجال بل تعم جميع رجال الكوفة
فيعم النكرة بعمومها فله ان يتكلم مع جميع رجال الكوفة فيعم
بخلاف ما اذا لم يذكر الوصف حيث لم يحل له التكلم الا مع رجل واحد او يذكر
الوصف مقرونا بما يوجب الخصوص كقوله لا اكلم الا رجلا كوفيا واحدا او لا
اكلم الا رجلا جاء منفردا فيكلم كل احد في الامام السرخسي رحمه الله
في جامعه وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء
باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وهذا التقرير انما
يمشي في صورة الاستثناء واستدل بوجوه احدها الاستعمال قال تعالى
ولعبد مومن خير من مشرك وقال تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى

وقال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فان الكلام منها عام وذلك ظاهر ومن قال لا اخر اذا رايت رجلا الى انها فرده على او مريضا فعالجه او فاسقا فاصربه يفهم منه العموم عرفا وقد ذكروا في عموم من ولي ان قوله ولعبد مومن في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا وهذا الحكم عام فلو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل به وباثنها ان الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات في انما يذكر الذات لبناء الصفة عليه ولهذا لم يتغير الحكم بين ذكره وعدم ذكره بخلاف الصفة فاعتبر تعميمها دون توحد الذات وايضا بناء الحكم على الوصف المشتق يشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيكون الحكم متعلقا بالصفة فيكون الصفة هي المعتبرة وثالثها ان النكرة حاملة للجنسية والوحدة فاذا اقترن بها العام علم ان القصد الى الجنس دون الوحدة فعمت النكرة بالعموم القرينة ورابعها ان الصفة والموصوف كشي واحد فعمومها عموم فان قلت بعض هذه الوجوه يتاتى في المعرف الموصوف بصفة عامة مع انه لا يعم فانه لو قال لا اكلم الا هذا الرجل الكوفي لم يكلم الا واحدا وهو الرجل المشار اليه قلت الصفة تعتبر اذا كانت هي المعرفة والمعينة للذات ولا عبرة بها في المعين لما عرف ان الوصف في الخاص لغو واعلم ان هذا الاصل غير مطرد لعدم العموم في قوله رايت رجلا عالما او كوفيا وقوله لا اكلم اليوم رجلا عالما او كوفيا او لا يتزوجن امراة كوفية اذ البر يتعلق بكلام رجل واحد وبتزوج امراة واحدة فلذلك ذهب بعضهم الا صوليين الى ان هذا الحكم مختص بالنفي ومن ثمة قيد به الاحكام اي وبعد الحنث والجزاء ومال اليه صاحب التحقيق ولو قال كلمة اي نكرة يتناول فرد ابهامها الجملة الى تصاف اليها ولذا اجاب بالفرد فيقال زيدا وعمرو ولمن قال اي رجل اتاك وتقال اي الرجال اتاك دون اتوك قال تعالى ايكم يأتيني بعرشها دون يأتوني فهو للخصوص في اصل الوضع وانما يعم بعموم الصفة فان قلت فقد جاء من وما بالفرد وبعود الضمير اليهما مفردا في قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وما اتاكم الرسول فخذوه مع انهما عامان اتفاقا فلا ينتهض المذكور دليلا

على الخصوص

محرر
صح

اي على خصوص
اي فيهم

على الخصوص قلنا المعتمد اجماع اهل اللغة على ذلك وما ذكر من الاستعمال مويد لذلك كذا في الكافي للعلامة النسفي رحمه الله فان قلت ان اريد بالاضافة اي الاضافة الى المعرفة يكون اي معرفة لا نكرة وان اريد به اضافة الى النكرة فقد يتناول اكثر من فرد نحو اي رجلين اتاك واي رجال اتوك قلت اريد به ول ؤ القرينة به مثله وانما لم يتعرض لتوعيتها في التنكير او تعرف لما لم يرتفع الابهام بالاضافة حيث صلح لتناول كل واحد مما اضيف اليه على البدل ويصلح للاستفهام بعد به صافه كانت نكرة معنى وان كانت معرفة لفظا في صح وقوعها مبتدا وفي التنزيل قال تعالى ايكم يأتيني بعرشها وهي نكرة معنى بمعنى واي رجل مبهم منكم لان المراد بها واحد مبهم اذا ثبت هذا فيقول لو قال اي عبيدي ضربك فهو حر وضربوه جميعا على الترتيب او معا عتقوا لان ايا وصفت بصفة عامة وهو الضرب لا سناده اليها بخلاف قوله اي عبيدي ضربته فهو حر حيث لا يعتق الا واحد منهم غير انه ان ضربهم مرتبا عتق الاول وان ضربهم معا يعتق واحد منهم والخيار الى المولي لانه المعتق والمجمل وذلك لان الضرب هنا وقع صفة للضارب لا سناده اليه وقيامه به لا للنكرة التي يتناولها اي فلم يعم النكرة واعلم ان الضرب يتعلق بالفاعل والمفعول لكنه ان اخذ مصدرا معلوما يكون عبارة عن المضروبية فالمنظور في الاول تعلق الفاعل وفي الثاني تعلق المفعول فلا يرد ما قيل ان ايا صار موصوفا بالمضروبية في المسئلة الثانية ايضا بناء على ان تعم الفعل فيما بناء الفاعل فيكون المنظور الفاعل وهو المخاطب لا النكرة التي تتناولها اي حتى لو قال اي عبيدي ضرب بناء المجهول عمت لعموم الصفة وهي المضروبية وما حث البعض له لان المراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي وكيف يراد ذلك واي هنا موصولة او شرطية فلا محل لها لجدها اما صلة او شرط وفي قوله الا ان السكر في الصيد تسامح اذ الكلام في اي لا في غيبتان على انها معرفة وكانه اراد بالعبيد ما يتناوله اي من فرد على سبيل البدل وكذا لو قال يعم كما عم اي في اي عبيدي ضربك كذلك يعم في اي غبيدي جملة حمل هذه الحنية فهو حر لانه وصف

يكون عبارة عن الضاربية وان اخذ مصدرا مجهولا

المضروبية

[illegible]

نصفه عام وهي الجملة غير ان العموم هنا يحتمل ان يكون على وجه الاشتراك والانفراد
فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا بحملها جملة ومتعاقبا لان الحال يدل
على ان المراد صيرورة الحمولة الى موضع حاجته وذا لا يحصل الا بمطلق
الحمل سواء كان على سبيل الاشتراك او الانفراد ولن يكون على وجه الانفراد
فقط وان كان يطيق حملها واحد بان كانت الخشبة خفيفة فان حملوها
جملة لم يعتق واحد منهم لان الحال يدل على ان المراد معرفة قوتهم وجلادتهم
وذا يحصل بحملها بكمالها منفردا فلا يكون كل منهم حاملا للكل بل لبعضها
فلم يوجد الشرط ولو حملوها متعاقبا عتقوا لوجود الشرط ثم الكلام
العام اما ان يراد به الاقل او الكل واما ما بين ذلك فغير معتبر فلذلك قلنا
يعتقهم في الصورة الاولى اذا حملوها معا وان كان يطيق حملها اثنان
لا واحد والنكرة المفردة تخص في موضع النفي لان
النفي في الفاظ الوحدان معتبر ولانها وضعت لفرد من افراد الجملة وانما
تعم عند اقتران دليل العموم كالنفي والوصف العام فعند عدمه تكون خاصا
في قالوا بعمومها عند انضمام قرينة مقالية او حالية كقولك اكرم كل رجل
وان اكرمت امرأة فانت طالق فانه في معنى الله لا اكرم امرأة اذ اليمين
للمنع وكقولهم تمرة خير من جرادة اي كل تمرة وهذا صلح للابتداء وقال
ثم علمت نفس ما احضرت اي كل نفس وفي الفتاوى ان لم اخبر اذا قال من اصاب
اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين او ثلاثة فهو له لانه صيغة كلام عامة
في المصيب والمصاب وقال الشافعي رحمه الله بعموم النكرة المجردة عن قرينة العموم
قد الا انها تعم عنده اذا لم يكن خبرا ذكر في المحصول ان النكرة في الاثبات
لا تفيد العموم اذا كان خبرا نحو جاءني رجل وان كان امرا افادت العموم عند
الاكثر كقوله اعتق رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق اي رقبة
ايها كان وقيل انها تعم عنده على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فقال
بعضهم يعم وحيث الصلاحية لكل فرد وتمسك الشافعي رحمه الله بان الرقبة
كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة يتناول الذكر والانثى والصغير

والكبيرة

منهم صح

المحصول

والكبيرة والزمنة والشلاء والعمياء وقد خصت منها هذه الثلاثة اتفاقا
وكذا الكافرة قياسا على كفارة القتل بجامع ان الكل تحرير في تكفير
اذ العام المخصوص يخص عندكم ولا تخصيص بدون التعميم فتكون الرقبة
عامة قلنا هذه اي الرقبة مطلقة لا عامة لانها فرد يتناول واحدا
على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض له بالصفات
لكنه يحتمل صفة دون صفة ولو كانت عامة لوجب تحرير جميع الرقاب لا
رقبة واحدة فان قيل قد يجب تحرير الرقاب قلنا وجوب التحرير جعل
جزاء لا موصفا بذلك سببا له فيتكرر بتكرر السبب لا لعموم الرقبة واذا
لم تكن عامة لم يكن عدم جواز الزمنة واخواتها من باب التخصيص لانه
سبق العموم بل لان النص لم يتناولها اما الزمنة واختها فلان الرقبة مطلقة
فينصرف الى الكامل وهو الموجود من كل وجه وفائت جنس المنفعة معدوم من وجه
وهذا لانه بتفويته يكمل الدية وهذا لان الرقبة اسم للسليمة والمعيبة المطلقة لا
يتناول الزمنة واختيها لكونها موجودة من وجه هالكة من وجه واما المدبر وام
الولد فلان التحرير مطلق فينصرف الى تحرير كامل ابتداء وتحريرهما من وجه
تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون تحريرا مبتدأ مطلق اليه
اشار شمس الائمة رحمه الله او نقول كمال التحرير انما يكون بكمال محله
وهو الرق وهو فيهما ناقص لثبوت حق الحرية فيهما ولهذا لا يعتقان بقوله
كل مملوك لي فهو حر ومما ذكر يعلم ان ذلك كما انه ليس من باب التخصيص ليس
من باب تقييد المطلق ايضا وكيف يجعل منه وتقييد المطلق نسخ ونسخ
الكتاب بالقياس وخبر الواحد لا يجوز وفيه اشارة الى فساد قياس
الشافعي رحمه الله في اشتراط الايمان في كفارة الظهار لانه تقييد المطلق
والقياس لا يصلح لذلك لانه يصير ناسخا قوله ولهذا تفريعات على ما
ذكر من ان تقييد المطلق نسخ ذكرها توضيحا لذلك وكشفا وتعليلا لان القول
بعموم النكرة المذكورة بعيد جدا اللهم الا ان يراد على سبيل البدل كما
وقعت الاشارة اليه ذكر في الميزان وما ذكروا في العموم على سبيل البدل فان عنوا به

ان كل واحد من الجمله يكون في الصلاحيه بدلا عن صاحبه والا لا يكون اللفظ واحدا منهم فهو قوليا وان عنوا ان اللفظ يتناول الكل على سبيل الاجتماع والشمول فهو ليس قولهم وهو فاسد لان الصيغه فرد والفرد لا يتناول العدد الا بعرينه تدل على العموم ولا يلزم اشارة الى ايراد بن يوردان

على عدم جواز تقييد المطلق بخبر الواحد والى جوابها بيان ذلك ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مطلق يدل على وجوب مطلق المسح وقد قيد عليه حيث قدر بالربع بحديث المغيره وهو خبر واحد وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة مطلق يدل على ثبوت الرخصه بقصر لا جوال الضارب في الارض مطلقا وقد قيد مدة السفر بقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليله والمسافر ثلثه ايام ولياليها وهو خبر الواحد فاجاب اولا بانا لا نسلم انهما مطلقان بل مجملان في حق المقدار وبيان المجمل بخبر الواحد جائز اتفاقا اما الاجمال في الاول فلان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدي بعض المحل لغة او عرفا يقال مسحت يدي بالمنديل وبراس اليتيم ويراد بعض المنديل وبعض الراس فيقتضي الايه وجوب مسح بعض الراس ربعا او ثلثه او غيرهما ومطلق البعض ليس بمراد اجماعا اما عندنا فللتقدير بالربع او بثلاث شعرات فكان مجملا ووقع حديث المغيره بيانا له لا يقال القول بالاجمال مشكل لانه يدل على ان هذا اول وضوء رسول الله عليه السلام والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجه وهو غير جائز اتفاقا لعدم البيان قبله قولا او فعلا والا لنقل والاول ليس كذلك ولو كان كذلك يلزم التاخير بالنسبه الى من لم يحضر بلا هذا الوضوء اذ الظاهر عدم حصول الجميع عند هذه الشباطه والا لنقل واشتهر لانه مما تعم به البلوى فلما لم يشتهر علم انه لا اجمال فيه لانا نقول الا ساء ممنوع وكذا عدم جواز التاخير فيما امكن العمل به ممنوع وان سلم فذلك يكون دليلا على ان لا وليه عاده الامر انه لم ينقل او ليس وذا ليس بشرط ممنوع ان يكون هذا اول كما لم ينقل الصلوة الى وقته بيانا لمجمل الكتاب بانه اول صلوته وكذا عدم البيان قبله ممنوع قوله والا لنقل قلنا لم ينقل لما وقع الاستغناء

113

عنه بحديث المغيره وكذا لزوم التاخير بالنسبه الى من لم يحضر ممنوع لاحتمال البيان قولا في حقهم بتبليغ النبي عليه السلام او الحضار واما اجمال الثاني فلان مطلق الضرب في الارض ليس بمراد اجماعا ولانه لو اريد ذلك يلزم ثبوت هذه الرخصه لمن يمشي الى المسجد او لقضاء حوائجه وليس كذلك فيكون المراد ضربا مخصوصا وهو غير معلوم فوقع خبر المسح بيانا له من حيث ان اللام في المسافر للجنس اذ لا عهد فاقتضى العموم ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثه ايام الا ان يكون اقل مدة السفر ثلثه اذ لو كان اقل منه لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصه وللخصم ان يمنع اجمال الاول لا مكان العمل بالاستيعاب او بادنى ما ينطلق اسم البعض واما التقدير بثلاث شعرات بعد تسليمه فلان اصابه ما دونها لا يسمى مسحا عرفا كما ان قراءة بعض القرآن مطلقا فرض في الصلوة عندكم ولا يتادى بما دون الايه مع انه بعض القرآن لانه لا يسمى قراءة عرفا وليس سلمنا الاجمال في حق المقدار فلا نسلم انه ليس بمحل فيحقق حصل المحل كيف وان البعض كما يحتمل الربع والسدس وغيرهما يحتمل المقدم والموخر وغيرهما فينبغي ان لا يجوز المسح على غير المقدم وهو الناصيه كما لم يجز على ما دون الربع فدعوى الاجمال في احدهما دون الاخر تحكم وهذا الوارد على الكتاب عنده ليس بمجمل ولين ذهبت الى ان المجمل هو الراس وذلك معلوم بقوله تعالى برؤسكم قلنا قد مر ان المراد البعض وذلك غير معلوم ويمكن ان يجاب بان الحديث يحتمل البعض وبيان المقدار ولو حملناه على البعض يكون نسخا للاطلاق ولو حملناه على المقدار يكون بيانا فاخترنا الواحد يصلح للبيان لا للنسخ وهذا الى والجواز بيان المجمل بخبر الواحد قلنا لو ادى الركوع على صنف واحد كخلافا للشافعي رحمه الله عليه لان الكتاب ومقتضى ان الصدقات للفقراء مجمل في حق الاداء لانه يحتمل صرف الاداء الى كل الاصناف كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله عليه وجواز الاكتفاء بالبعض كما هو مذهبنا وهذا لان اللام اما للتمليك كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله واستعمالها في المعنى

الام صح

اولام العاقبه كما هو مذهبنا صح

شايع والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون استعماله في المعنى الثاني حقيقة ايضا
ولئن سلم مجازيته لكن لغلبة الاستعمال فيه وشيوعه صار من اقسام الحقيقة
قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال قائلهم لدوا
للموت وابنوا للخراب وقال الشاعر فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب
الدهر تبنى المساكن واللام للتمليك يقتضي كونهم مستحقين وعدم الاقتصار على
صنف واحد كمن اوصى لزيد وعمرو ولم يجز الاقتصار على احدهما الثبوت
لكونها ابتداء ولام العاقبة يستلزم كونهم مصارف الا انه لا يعطيهم في الابتداء
بل ملك من الله خالصا وانما يصرفهم بدوام اليد فجاز الاقتصار على صنف واحد فكان
مجملا فالتحق خبر معاذ وسوقه التعليل خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم بيانا انه يجوز
الاداء الى البعض واعلم ان هذا التفريع يدل على انه خبر والمذكور في الاسرار
انه مشهور مقبول بالاجماع وفي الكافي وانما رددنا وصف الاسلام بحديث معاذ
وهو مشهور مقبول اجماعا فيجوز الزيادة بمثله وعلى هذا لو اريد باللام
اصل معناه احتمل ان جنس الصدقات مختص بهذه الاصناف لا بغيرهم
لهم ولا يكون لغيرهم على ما هو المذكور في بعض التفاسير فيكون النص مطلقا
ساكتا عن وجوب الصرف الى الكل وجواز الاكتفاء بالبعض فيريد بحديث معاذ
جواز الاكتفاء بالبعض ويلزمه عدم وجوب الصرف الى الكل لكان اولى لعدم
الاحتياج الى ما ذكر من التمحل في بيان اجمال الكتاب وفيه صرف اللفظ الى موضوعه
اذ اللام موضوعة للاختصاص والتمليك من نتائجه الا انها موضوعة له
فان قيل المراد بالفقراء في الخبر اما ما هو المذكور في الكتاب او الجنس اجيب
فان اريد الاول يلزم عدم جواز الصرف الى الاصناف الباقية اذ في الصرف اليهم
ترك الامر كما استدل به علماؤنا رحمهم الله لعدم جواز الصرف الى فقراء
الكفار وان اريد الثاني لم يكن فيه بيان جواز الصرف الى البعض والاكتفاء
به اهل الحاجة شامل لكل الاصناف على ما صرحوا به في باب القياس قلنا جاز الاول
وانما جاز الصرف الى الاصناف الاخر كيلا يلزم نسخ الكتاب بالخبر الغير المتواتر

قوله والمشترك ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل

الانتظام

الانتظام والمراد الاشتراك وضعا وعلى السواء والوضع يفهم من المورد
والمساواة من اطلاق الاشتراك او لانه ينبئ عنها لغة وفي بيان حكمه ارشاد
على ان المراد الاشتراك على السواء ذكره في الهداية ومن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم
ولآخر اعتقوه ثم قال فالاشتراك معهما فله ثلث لكل مائة الاشتراك المساواة
لغة والمراد بالمعاني اما ما يفهم من الالفاظ واما المعاني الذهنية فالاسامي
عبارة عن الالفاظ او من الاعيان في الاول العين نظير الاسامي لو كان
موضوعا بازاء لفظ الشمس والذهب والينبوع ونظير المعاني لو كان
موضوعا بازاء مفهوماتها وعلى الثاني فالمذكور في المتن نظير الاسامي
ونظير المعاني غير مذكور وذلك مثل النهل الري والعطش واياما كان
فالمراد ما فوق الواحد والمنبه عليه التمثيل بالقرء والصريم واحترز
بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام ثم اشار الى خلاف في عموم المشترك
ومن ما هو مختار علمائنا رحمهم الله فقال لا يراد به الا واحد وينتظم ذلك
نحو من محل النزاع ونفي الاقوال محل النزاع ان المشترك الذي يمكن
الجمع بين معانيه هل يجوز ان يراد به كل واحد من معانيه في اطلاق واحد
لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه فذهب البعض الى جوازه
والبعض الى عدم جوازه ثم اختلف المجوزون فعند البعض يجب مع تجرده عن القراين
ان يحمل على معانيه وانما يحمل على احدها خاصة عند القرينة وهو قول الشافعي
رحمه الله وقيل لا يجب والعام عندهما قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز ايضا فقيل لا يجوز في المفرد
ويجوز في الجمع وقيل لا يجوز في الاثبات ويجوز في النفي وقيل لا يجوز حقيقة
ويجوز مجازا وعامة علمائنا على انه لا يجوز حقيقة ولا مجازا تمسك
المجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية والصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد المعنيان وتمسك العامة
في عدم جوازه حقيقة بان القول بعمومه ينافي سبب وقوعه لان سببه اما
للابتلاء ان كان الواضع فيهما او قصد الابهام او غفلة الواضع عن الاول او تعدد
الواضع ان كان غيره تعالى فلو اريد كلا المعنيين لم يتحقق مقصود الواضع

اما على الاولين فلانه يكون حينئذ موضوعا للفرد من افراد مفهومه فقط
فلو اريد الافراد كلها لم يحقق المقصود ولم يكن اللفظ مستعملا في ما وضع
له البتة اشير في التلويح وكانه مراد صاحب التنقيح بقوله ومن يجوز وقوع
الاشتراك لا يجوز عليه امتناع استعماله في المعنيين واما مجازا فلانه
اما ان يراد معنى مجازي يتناول المعنيين او يراد كل منهما على انهما مجازان
او على ان احدهما مجازي لعلاقة بينه وبين المعنى الاخر الموضوع له والاول
منتف لما نبهت عليه من تحرير محل النزاع وكذا الثاني لعدم جواز استعمال اللفظ
في معنيين مجازيين ايضا وكذا الثالث لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
وفي كشف المنار ولنا انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه
وان كان موضوعا له وهو موضوع ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر
بين المفرد وبين المجموع فيكون الحكم بافادته للمجموع دون كل واحد من المفردين
ترجيحا لاحد الجانبين على الاخر بلا مرجح ولك ان لا تسلم حصر علة ان لا عموم
بقوله ثم بلانه قد يكون المراد الحيض او الاطهار دون السبب الاكثر في وقوع
الاشتراك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لكل واحد واضع لم يضعه الا
لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول والمشترك
يتناول افرادا مختلفة الحدود ولا يخفى ان الاول لا يرد على المدعى بعد
الاطلاع على محل النزاع وكذا الثاني والثالث لكونهما اخص من المدعى بل
الثاني اثبات قاعدة كلية بصورة جزئية والرابع لا يثبته نص حجة عليهم لان العام
عندهم قسمان كما مر والجواب عما قالوا ان الصلوة [illegible] والعناية
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار او بتقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون
فان قلت ما الفائدة في قوله لا يراد به الا واحد وقد فهم ذلك من [illegible] الانتظام
ولو ذكر فالانسب نظمه في سلك الاحكام قلت اراد التاكيد اهتماما بمحل
الخلاف ورد قول المخالف ولذلك سلك طريق القصر واوضح بالتسمية بالشريكين
وقدمه على امثلة المشترك   كالشريكين هذا ليس مثالا للمشترك
وانما ذكره توضيحا لارادة الواحد ونفي الشمول والانتظام فالاسم المشترك
كالعين المشتركة والمعنيان كالشريكين والانتفاع بالعين المشتركة كصفة

الاصباغ

المراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية كذا الشيخ عزمي صح

الاصباغ لا يمكن [illegible] بالتهايؤ بان ينتفع بها احدهما يوما والاخر في وقت
اخر وفي المغرب الهيئة هي الحالة الظاهرة للشيء والتهايؤ تفاعل منه وهو ان
يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها
وقوله مثل العين شروع في امثلة المشترك فالعين اسم للناظر وعين الركبة
وعين الماء والشمس والميزان والنقد والمال والشيء المتعين والقرء
اذا لم يكن مصدرا اسم للحيض والطهر والصريم للصبح والليل فهما من الاضداد
وحكم المشترك اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى والتوقف للعمل به بشرط التامل
الى ان يترجح بعض وجوهه بشرط ان لا يترك طلب المراد ولطلبه طريقان
التامل في الصيغة او طلب دليل اخر يعرف به المراد كذا ذكره [illegible] السرخسي رحمه الله
وهذا كما تامل علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى ثلثة قروء فوجدوا لفظ القرء
منبئا عن الاجتماع يقال قرأت الشيء جمعته ومنه الحوض مقراة والضيافة
قرى لاجتماع الماء والناس وعن الاصمعي يقال قرأت النجم اذا انتقل وكلاهما
في الحيض لا في الطهر اذ الدم هو المجتمع في الرحم والمنتقل من الداخل الى
الخارج واطلعوا على ان القرء لو حملت على الاطهار لزم ترك العمل بالخاص
وهو الثلثة على ما مر فحملوها على الحيض ولعل ما ذكر حكم المشترك الذي
لم يسد باب الترجيح فيه اذ الخالي عن القرينة المرجحة يكون مجملا لا يدرك
بالتامل بل ببيان المجمل وفي قوله لكن اقر بعض [illegible] اشارة الى ذلك
لان فيه خفاء من وجه كون المقر به مالا او غيره اذ الشيء يعمهما وكذا قدره
وجنسه والاول يعرف بالتامل في الصيغة لان الغصب في الشرع اخذ
مال متقوم محترم بغير اذن المالك ولا حاجة الى ان يعرفان بالتامل لعدم
القرينة فقال في [illegible] يوقف بالتامل وفي الاخيرين يرجع الى بيان المقر
فعلم ان شرط التامل مختص بما يدرك به   والمؤول التاويل
صرف الكلام الى ما اليه [illegible] اذا رجع والمال المرجع ويقول اولته
اذا رجعته وصرفته فاذا تاملت في اللفظ وصرفته عن بعض محتملاته
الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه لما ذكر ان حكم المشترك التوقف ليظهر
المراد اراد ان ينبه انه بعد الظهور لا يسمى مشتركا بل يصير مؤولا فقال والمؤول

ما ترجح

للمنتهي صح

منه صح

من المشترك الا انه قيّده والا لم يكن التعريف جامعًا لعدم صدقه على ما يرجح
من المشكل والمجمل بدليل ظني مع انه ماوّل او يبقى اراد ما فيه خفا بالملازمة
بين الاشتراك والخفا ونبه على ذلك بالمثال اذ البائن ليس بمشترك
معنى وفي قوله اردت البينونة الخسيسة اشعار بذلك حيث جعله من المشترك
بمعنى واعلم ان كلام القوم اضطرب في البائن فقال بعضهم انه من المشترك
وكنايات البائن يشترك فيه البينونة والبين والبائن يقال بان مني فلان اي
هجرني وبان العضو عن الجسم اذا انفصل عنه وبان الشي اذا ظهر وهذه
اسماء مختلفة وقال في صدر باب البيان بعد ذكر هذه المعاني وكلها يرجع
الى معنى واحد وهو الامتياز ولكن على انحاء مختلفة ففرق بين انواعها
بالمصادر وانما قيد بغالب الراي لان ما يرجح بدليل قطعي يكون مفسرا
والمراد به غالب الظن والا لم يكن التعريف جامعا لخروج ما يرجح بخبر
الواحد مع انه ماول فيدل على فرق في الحاصل بينهما اذ اقتضى كل ما يحصل به غالب
الظن يحصل به غالب الراي لكانه اراد بالراي الاعتقاد ولم يذكر الماول صاحب
التنقيح في اقسام الصيغة وهو اقرب الى الصواب **قوله** كذكر البائن واخواته
مثل بتة وبتلة وحرام فانها تحتمل البينونة الخفيفة والبينونة عن عقد النكاح
ومذاكرة الطلاق قرينة حالية على ارادته فيصير ماولا فان قال اردت
البينونة الخفيفة لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر نظرا الى المقام وفيه
تخفيف ولا يقال هذا اي جعله طلاقا عمل بالماول لانه عمل بظاهر الحال
وهو ظني وتصديقه فيما قال اردت كذا عمل بالمفسر والمفسر راجح فينبغي
ان لا يقع الطلاق لانا نقول العمل بالماول واجب عند العراء عن المعارض
فلا يعمل بتفسيره بعد الحكم بوقوع الطلاق وهذا كاجتهاد امضي حكمه حتى لو خلا
عن هذه القرينة وهو حال مذاكرة الطلاق فيعمل بتفسيره ويصدق فيما قال
لانه لم يقل بعد بالماول

باب وجوه البيان

الساني وهو تفسير الوجوه والبيان
الاظهار لغة وقيل يستعمل في الظهور وهي اي اقسام النظم حسب البيان
اربعة قيل هذا تقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد وخفايه ووجه الحصر ان النظم
اما

اما ان يكون ظاهر المراد للسامع اولا والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم
فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص
والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد
للسامع فاما ان يكون عدم ظهوره لنفس الصيغة او لغيرها والثاني هو الخفي
والاول ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان
مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه ومن عد انواع الخفا من اقسام البيان نظر
الى انه اما الاظهار او الظهور ولو حرفيه عن موضوعه واراد به الغاء المعنى الى
السامع ساوى اقسام الخفا ايضا لكن يبعد ان يقال وهي مما فيه فالاولى ان
يراد بالبيان حقيقته وجعل اقسامه اربعة وانما ذكر اضدادها توضيحا
وتنبيها على ما قيل وبضدها تتبين الاشياء وانما اختص هذا القسم بذكر
المقابل لعدم التقابل بين اقسامه مثل ما بين العام والخاص والحقيقة
والمجاز ولا يجمع بعضها مع بعض بل هي مراتب الظهور الاول الى قوله
ما ازداد وضوحا ولان العام ضد الخاص والمجاز ضد الحقيقة والكناية ضد الصريح
فلا حاجة الى بيان الضد ثم قدرا هو الذي دعاهم الى ذكر اقسام الخفا في باب
البيان والا فالانسب جعل الخفا بابا على حدة وتقسيمه الى اربعة
الظاهر خبر مبتدا محذوف اي احدها الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة وفي التحقيق اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان فلا حاجة اليهما
اما الاول فلظهور معنى الكلام بدون التقدير على انه يخل بالتعريف لانه
حينئذ لم يتناول النطق المكتوب واما الثاني فلان من لم يكن من اهل اللسان
لا يعتبر به وكان صاحب التحقيق في الاول اتبع صاحب التقويم حيث قال الظاهر
ما ظهر للسامع بنفس السمع ولعله اراد بالسامع من وصل اليه وبالسمع الوصول
او ذكره نظرا الى الاغلب او نظرا الى ان الاصل هو السماع والنقش عدم وعدم السوق
بفهم من جهة قوله بنفس الصيغة لان كونه مسوقا للكلام يعرف بقرينة حالية او مقالية لا بمجرد
الصيغة بحيح النص به وكان ينبغي ان يقيد باحتمال التخصيص والتاويل هنا او يعرف
النص ايضا لاخراج المفسر وكانه اكتفى بما ذكر في المفسر والنص النص ما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم بان ساق الكلام لما اراد ولا يكون الوضوح

والجلاء في السوق وهو ما يكون بين الصفين وهو ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشره وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهور على ساير المجالس بنوع تكلف الصلة مثاله اما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية اي ما حل لكم من النساء ما حرم كما لا في قوله والتحريم فانه ظاهر في الاطلاق وان اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء اذ يفهم ذلك بنفس سماع تلك الصيغة لمن ادنى درجات الاعراب باه نص في بيان العدد لانه المقصود بالسوق دون الاباحة لوجوه احدها ان الدلالة بالعدد وتاخير ما ليس بعدد متعلقا بجوف الحدود المتعلق المفيض للعدد وهي تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة دليل ان السوق لا للاباحة والا لم يقتصر على العدد بعد بالواحد وثانيها ان الحاجة ماسة الى بيان العدد اما اولا فلانه لم يكن مثبتا قبل ذلك بخلاف الاباحة فانها عرفت بفعل النبي عم وبنص اخر واما ثانيا فلصدر الكلام اوجب التعدد الا يرى الى قوله صوم الدراهم ما سبب او ظاهر لكن ظاهره غير مراد لحل التسع من خصايص النبي عم بل اكثر ما له اشبه العدد المباح لامته ولا يجوز ان جعل الكلام مسوقا لما مست اليه الحاجة اولى على ان فيه حمل الكلام على فائدة جديدة وفي لفظ الاطلاق واشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر وقوله احل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في احلال البيع وتحريم الربوا نص في التفرقة بينهما لانه ورد ردا لقول الكفار انما البيع مثل الربوا والمفسر المفسر ما ازداد وضوحا على وضوح النص فانكشف انكشافا لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتاويل ماخوذ من التفسير وهو البيان وقد فسرت الشيء افسره بالكسر فسرا والتفسير مثله كذا في الصحاح وقيل هو مقلوب من السفر وهو الكشف ومنه سفرت المراة قناعها عن وجهها اي كشفته وقيل بل مقلوب ويشبههما في الاشتقاق بسفر الصبح اي اسفر الظلام ومنه السفرة للمكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والقشر كشف الباطن ومنه التفسير لانه كشف عما في الباطن وقولهم لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا بناء على اختصاص التاويل بالخاص كالتخصيص بالعام لكن التمسك بالملايكة يدفعه وفي قوله كذلك لا يبقى فيه احتمالهما اشارة الى

اي النسخ والتبديل

ان النص

ان النص يحتملهما مثاله قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون فالملايكة اسم عام ظاهر في الجميع لكنه يحتمل الخصوص في قوله تعالى واذ قالت الملايكة يا مريم فالمراد جبريل عم فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكن بقي احتمال التفرق فبقوله اجمعون زال ذلك ايضا واعترض بان المفسر يحتمل النسخ على ما يشير اليه في تعريف المحكم وهذا النص لا يقبل النسخ لكونه خبرا وبان السجود يستعمل في الخضوع والانقياد فالاحتمال باق في فسجد واجيب بان الاية مثال لانقطاع الاحتمال للمفسر ولو سلم فعدم قبول النسخ لكونه خبرا لا يكون مفسرا وبان المفسر قوله الملايكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاية لا تشتمل على الاقسام الاربعة لان الملايكة ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا وصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التاويل فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه اشارة الى ان ابتعاد احد الاقسام البين لا ينافي كونه نصا وهذا انما هو لو لم يشترط السوق في النص اذ المقصود بالسوق سجود كلهم لا اجمع ظاهر من غير نظر الى السجود وربما يقرر الاقسام فيها بوجه اخر وهو انه ظاهر في سجود جميع الملايكة نص في بيان انقيادهم واستكبار ابليس لذلك السوق مفسر لعدم احتمال التخصيص والتاويل محكم لعدم احتمال التبديل لكونه خبرا والمحكم المحكم ما احكم المراد به عن التبديل اي النسخ والتغيير اي التخصيص والتاويل ماخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مامون من الانتقاض يخرج المفسر بالتبديل لانه يحتمل النسخ والظاهر والنص بالتغيير والمراد بالنسخ نسخ المعنى العام بالوقت اما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان محكما مثال المحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فقد علم ان هذا وصف دائم لا يحتمل السقوط اصلا وهذا لان الايمان بالله على قديم ذاته وصفاته وما يشبه فذمه استحال عدمه ومثل هذا محكما لعينه وقد يزول احتمال النسخ بانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره فلم يبق فرق بين المفسر والمحكم بعد وفاته عليه السلام والباء في به يتعلق بالمراد والضمير يعود الى ما وضمن احكم معنى امن فعدي بعن اي احكم اللفظ المراد به مامونا عن التبديل

لم يعد الاحتمال المذكور في فسجد واولهم

وحكم هذه الاربعة سوى ما اشتطر يعنيا لا يظهر التفاوت بينهما الا عند التعارض فيرجح كل من الثلاثة بتقديم على ما قبله والمراد التعارض اللغوي وفي المصادر التعارض يتكرر ايضا امدن فلا يقدح عدم التساوي وكيف يراد المصطلح وهو لا يتصور في الكتاب لكونه امارة العجز قال علماؤنا رحمهم الله هذه مسائل ثلاثة منها للتوضيح ما ذكر ان الكل مثبت وحقق انه المذهب والباقية لتوضيح التفاوت عند التعارض اما الاولى فالتمثيل ان عامة النسا صحيح في سعقد النكاح بعبارتهن عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في تحقق النكاح والمراة اذ يفهم ذلك بنفس الصيغة لا ضافة النكاح الى المراة نص في ثبوت الحرمة الغليظة لانه المقصود بالسوق وثانيهما ان من ملك قريبه عتق عليه والوالد له بحكم الملك لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم عتق عليه فانه ظاهر في ثبوت الملك وهو ظاهر نص في ثبوت الحرية لان السوق له وانما التمثيل بذلك لدلالته على حجية الكل واما امثلة التفاوت عند التعارض فنحو قول الرجل لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع رجعية لان قولها ظاهر في الابانة نص في ثبوت الطلاق لوقوعه جوابا للامر بالتطليق فيلغو صفة البائن لانها لم يفوض اليها ولو قال تزوج حيكل شهرا او الى شهر فعند زفر رحمه الله النكاح صحيح والشرط باطل وعندنا النكاح باطل لان التزوج نص في النكاح يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح لانه لا يحتمل التوقيت بحال والمفسر راجح فكان متعة لا نكاحا وهي منسوخة ولو قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة فهي عارية لان قوله لك ظاهر في تمليك العين وكذا قوله هبة ويحتمل تمليك المنفعة وقوله سكنى محكم في تمليك المنفعة لانه لا يحتمل تمليك الرقبة والمحكم راجح لا يقال تمليك العين اولى لتعذر تبديله لان الترجيح بالقوة لا بالكثرة وقد ناقشوا في بعض هذه الامثلة لكنها ليست من دأب المحصلين ولو قال ومن امثلة التعارض ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع رجل قال له علي الف فقال الآخر الحق او البر الصدق او البر النفس يكون اقرارا ولو قال الصلاح الحق او الصلاح النفس لا يكون اقرارا فيه خمسة الفاظ الحق الصدق النفس البر الصلاح فالثلاثة الاول يصلح صفة للخبر تقول خبر حق خبر صدق

خبر يقين والبر اسم لجميع انواع الاحسان قولا او فعلا وقد يقع صفة للخبر يقال للمخبر خبر صدق صدقت وبررت والصلاح لا يصلح صفة للخبر يقال لا يقال خبر صالح ولا اصدقت وصلحت ولا يستعمل في الاقوال فاذا ذكر واحد من الثلاثة الاول في محل الجواب يكون تصديقا وان كان يحتمل الابتداء اي الحق اولى بك من الدعوى الباطلة لان كلا منها ظاهر في الجواب على ما اشار الامام السرخسي رحمه الله في اصوله او نص على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله في جامعه فيحمل على الجواب فيكون اقرارا سواء ذكر مرفوعا او منصوبا هو الصحيح واذا ذكر البر لم يكن اقرارا لانه يحتمل الجواب وغيره فصار كالمجمل فلا يعمل به قبل البيان فاذا قرن بما يحمل على الجواب اي بواحد من الثلاثة الاول يصير اقرارا سواء قدم البر او اخر حملا للمجمل على الظاهر او النص واذا ذكر الصلاح لم يكن اقرارا لانه محكم في ابتداء كلام تام فلا يصلح للجواب واذا قرن بواحد من الثلاثة الاول سواء قدم او اخر لا يكون اقرارا بل يكون ردا للكلام بل امرا له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة حملا للظاهر او النص على المحكم وهذه الاسامي اضداد اي متقابلات فنبه على ذلك بايقاع التقابل بينها تعبيرا بها وباراد المتقابلين للجمع المستعملين على الظاهر والخفي والعلماء يستعملون التضاد بمعنى التقابل وان كان التقابل اعم في اصطلاح والتقابل بين اقسام الظهور واقسام الخفاء غير خاف فضد الظاهر الخفي لانه ادنى درجات الخفاء واول مراتبه والظاهر ادنى درجات الظهور واول مراتبه قوله ما هو المراد منه كالجنس للاربعة قوله تعارض غير الصيغة يخرج الثلاثة وفيه اشارة الى تخصيص التقابل بينهما لان الخفاء انما يكون في ادنى الدرجات واول المراتب اذا كان في غير الصيغة اما اذا كان في الصيغة فلا لقوة الخفاء وازدياده حينئذ على ظهور الظاهر وزد الكلام الامام السرخسي رحمه الله فانه قال تعارض في الصيغة وما ذكر المصنف مختار القاضي الامام وفخر الاسلام رحمه الله قيل مراد الامام السرخسي ان الخفاء في الصيغة وهو انسارق مثلا تعارض كما نذكره الآن لا انه يكون اصله خفيا وقيل مراده بالصيغة الطرار والنباش مثلا ومرادهم نظم الآية فلا اختلاف وما وقع في اصول

الامام محمد بن سلام رحمه الله وذلك مثل الطرار والنباش فقد ذكروا ان فيهما نوعا
من الخفاء في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه خفي في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات
اذ الاصل ان الاسم مبني على معنى فاشتبه الامر لان اختصاصهما بهذا الاسم
لنقصان في معنى السرقة فلا يجب القطع او لزيادة فيها فيجب فطلبنا فوجدنا
الاختصاص في الطرار للزيادة وفي النباش للنقصان وهذا لان السرقة
اخذ مال مملوك للغير معصوم محرز على وجه المسارقة عن اعين الحافظ
لعارض نوم او غيبة اعتراه وهذه المعاني موجودة في الطرار مع زيادة
لانه اسم لمن ياخذ من اليقظان فالسارق يرصد غيبة الحافظ او نومه وغفلته
والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان
معنى السرقة فيه اتم واقوى فهو بالدخول تحت اسم السارق احرى اما في النباش
فالكل مختل اما المالية فلانه عبارة عن المتمول ولا ادخار لكفن الميت وذلك
في الكفن منتف واما الملك فلان الميت ليس باهل لذلك والوارث انما يملك ما فضل
عن حاجته واما الحرز فلانه اما بالحافظ او بالمكان والنباش يسارق عين
من عسى يهجم عليه لا من قصد حفظه وكذا القبر ليس بحرز انما هو لمواراة الميت
عن اعين الناس وان لا يصير حسرة للسامع ولو صح الحرز في اخفاء الحفر
والدفن اذا قصدوا الاحراز بالمكان وكذا قوله في الزانية والزاني فاجلدوا فانه
ظاهر في ايجاب الجلد على الزاني خفي في حق اللوطي لاختصاصه بهذا
الاسم فطلبنا فوجدنا الاختصاص لنقصان في فعله وهذا لان الزنا اسم لسفح
الماء في محل محرم مشتهى على وجه يؤدي الى اضاعة الولد واشتباه
الانساب وهذه المعاني قاصرة في هذا الفعل لعدم الاضاعة والاشتباه فيه
ولقصور الشهوة فيه اذ ينفر عنه الطباع السليمة ولانه لا داعي من جانب
المفعول على ما عليه الجبلة السليمة وفي الزنا من الجانبين ولا يلحق بالزنا
خصوصا فيما يندرئ بالشبهات وفي المعترض ان يورد الانواع بعضها فانها
مع اختصاصها باسماء داخلة تحت الجنس بلا اسماء وان كان معنى الجنس
في بعضها اقوى كما في المشكل وانما تعرض لكون المثالين ظاهرين مع انه

في بيان

في بيان الخفي الذي هو ضده تحقيقا لكون الخفاء في غير الصيغة والحصر في قوله
لا ينال الا بالطلب لمعنى موقعه اذ الغرض بيان ان الطلب كاف في نيل المراد
لا يحتاج فيه الى شيء اخر لقلة الخفاء وضعفه ولهذا جعله صاحب الكشف تاكيدا
بخلاف المشكل فانه يتوقف على الطلب والتامل والحصر لم يعد لك وبهذا علم انه غير
صالح للتاكيد وكان ينبغي ذكره بعد قوله وحكمه وجعله من تتمة الحد بعد اتمام
الحد بدونه ثم حكم الخفي اعتقاد حقية المراد ولم يذكره لظهوره وعمومه في جميع الاقسام
ووجوب النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لزيادة او لنقصان فيظهر المراد فحكمه
سوى الحكم في [illegible] دون الثاني وهو الداخل في اشكاله اي امثاله اشارة
الى ماخذه وهذا كقولهم احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء حتى
لا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب كمن اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله
نطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليتعرف سماته فيتوقف عليه كقوله تعالى فاتوا حرثكم
انى شئتم فكلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى اين قال الله تعالى انى لك هذا اي من
اين لك وبمعنى كيف قال تعالى انى يكون لي غلام ومعنى الاول الاطلاق في جميع المواضع
والثاني الاطلاق والتخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او غير ذلك بعد ان يكون المأتي واحدا وبعد الطلب ظهر انه [illegible]
وبعد التامل ظهر انه عينا بمعنى كيف اذ سماهن حرثا تشبيها لما يلقى في
ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور اي فاتوهن في المكان الذي
يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي جهة شئتم ولان تحريم القربان
في الحيض للاذى العارض يقتضي تحريمه في الاذى اللازم بالطريق الاولى
ما ازدحمت فيه المعاني المراد ما فوق الواحد ليشمل الاحتمال المشترك بين
معنيين عند انسداد باب الترجيح وانما ذكر الجمع نظرا الى الاغلب وبالازدحام
ان يزاحم البعض البعض في كونه مرادا ويعارضه فيدفعه لعدم المرجح فيخفى
المراد فيخفى بحيث لا ينال الا ببيان المجمل وقولهم احتمل
على انه مراد اوجه وازدحام المعاني قد يكون باعتبار غرابة اللفظ فلا يعلم معناه
لغة فيعطل العمل به من المجملات كالهلوع قبل التفسير وقد يكون باعتبار ابهام المراد
وان كان معناه اللغوي

معلوما اما لكون المعنى غير مراد كالربوا واما لكونه متعددا ولا مرجح
كالمشترك وقد ازدحام المعاني بورودها على اللفظ من غير رجحان لاحدها
على الباقي وانما تعرض لحديث الازدحام تنبيها على الاقسام ولا بيان ولا
فالحذف بقوله اشتبه الى آخره ولما كان الخفاء في المجمل بحيث لا يزول
الا بوجه واحد وهو البيان جعله ضد المفسر الذي بلغ ظهوره حدا لا يحتمل
الا وجها واحدا وهو النسخ نظيره من الحسيات من حل اعرب وانقطع حسنه
لا بالطلب والتامل بل بالخبر ومن الشرع عطف قوله ثم وحرم الربوا فانه
عبارة عن الفضل لغة وهو غير مراد لقوله تعالى واحل الله البيع اذ لا شك
ان شرعية البيع للاسترباح والاستفضال بل المراد فضل مخصوص وهو
الفضل الخالي عن العوض المشروط في عقد المعاوضة ولا يمكن الوقوف
على ذلك بالتامل في الصيغة بل بالبيان من جهة الشرع وحكمه حكم المجمل وجوب
الاعتقاد بحقية المراد مطلقا والتوقف عملا الى زمان اتيان البيان فكلمه
الى متعلقه بالتوقف لا بالاعتقاد ثم البيان اللاحق ان كان شافيا بان
لم يكن محتملا للتخصيص والتاويل صار المجمل مفسرا كبيان الصلوة
والزكوة وان لم يكن شافيا بان احتمل شيئا او امرهما صار ظاهرا ولعله مراد
صاحب التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزمه بالمفسر او الظاهر على حسب
اقوال البيان والبيان الغير الشافي قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل فيصير
المجمل مشكلا ولا يعتبر في بعض المجملات بالتامل نصيرها ولا كبيان
الربوا الحديث الاشياء الستة اذ تبين ان الحكم غير مقصور عليها
ولا علته القائسون تعلل في الحكم فيما وراء الستة منها كما كان (بعلل صح)
قبل البيان ثم قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا بعد طلب الاوصاف الصالحة للعلية والتامل فيها وتعيين بعضها
صار ها ولا وضد المحكم لما كان المحكم في اعلى درجات الظهور جعل
المتشابه الذي في اعلى مراتب الخفاء ضدا له وهو ما لا طريق لدركه اصلا
اي لا يمكن الوقوف عليه لا بالطلب ولا بالتامل بخلاف الخفي والمشكل ولا بقوله لا يرجى

بيانه

بيانه بخلاف المجمل ولا دخل في اخراج لقوله في سقط طلبه كما ظن الاستقلال
الاول بذلك والظاهر ان الحد تم بقوله في سقط طلبه تتمة للمجموع
ذكره تحقيقا لذلك وهذا اي طلبه المحال لانه بل للوقوف على المراد
منه علما لم يمكن ذلك لم يجب لعدم ترتب المقصود وان الصحيح في طلبه يرجع
الى ما كان الضمير الذي قبله وقول صاحب المحصول سقط طلب ما يدل على
المراد منه مثيل الى المعنى لكن تقديره ما يدل ان لا حاجة اليه مثال المتشابه قوله تع
يد الله ووجه ربك وجاء ربك استوى على العرش واعترض بوجوه الاول
انما لا يمكن درك معناه ولا يرجى بيانه لم يعد حكما شرعيا لتوقف الافادة
على المعرفة ونحن في بيان الاقسام فيما يرجع الى معرفة الاحكام فلا وجه
لذكره الثاني ان الفارق بينه وبين المجمل جعل رجاء البيان وعدمه وذلك غير
معلوم لانه اذا اريد ايته لا يمكن درك معناها ما لا يعلم ان البيان يلحقها فيرجى
او لا يلحقها فلا يرجى فلم يصلح فارقا الثالث ان هذا التفسير خالف قوله تع وهو
الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
اذ لو اريد بالمتشابه ما ذكر لم ينحصر الكتاب في قسمين لخروج المجمل واخويه والذي بعد
المجمل ومثله يرد على تفسير المحكم ايضا واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان افادة
الحكم الشرعي حالي يتوقف على معرفة المعنى فان قوله يد الله ووجه ربك يدل على ان لله
صفة يعبر عنها باليد والوجه وان لم يعرف حقيقتها ارادة ومعرفة هذا القدر
ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وعن الثاني بانا لا نسلم انه اذا لم يبلغ
مع النص لم يعلم لحوق البيان فانه اذا علم انه قد ينبط بذلك النص حد او
لذلك فالبيان مرجو لتوقف العمل عليه والا فغير مرجو وعن الثالث بان المراد
بالمتشابه في الآية ما فيه اشتباه وخفاء لا مصطلح ائمة الاصول وكذا بالمحكم
ما فيه ظهور ولئن سلم ان المراد المصطلح فلا نسلم ان هذا التركيب يفيد الحصر كيف
واداة الحصر مفقودة وايضا التقدير ومنه ايات اخر متشابهات لان اخر صفة
المحذوف دل عليه الكلام وهو صحة العطف بان يقال وايات اخر مجملات
وايات اخر مفسرات قال تعالى علم ان سيكون منكم مرضى واخرون يضربون في الارض
يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون في سبيل الله وحكمه حكم المتشابه

التسليم والابتلاء وإعطاء حقيقة المراد إجمالا والتوقف في تعيين المراد إلا
أي في الدنيا هذا مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء من أهل السنة
والجماعة وقال أكثر المتأخرين الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه وهو مذهب
المعتزلة ومن أصل ذلك قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله فالوقف هنا لازم
عند عامة السلف وعند المعتزلة الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على
ما قبله فالواو فيه للعطف عندهم وعند العامة للابتداء دليل العامة قراءة
عبد الله بن مسعود إن تأويله إلا عند الله والراسخون وقراءة أبي ويقول
الراسخون إذ الأصل تطابق القراءات وكذا الأصل في الحال أن يكون للمعطوف
والمعطوف عليه وعلى تقدير عدم الوقف على إلا الله يكون يقولون
حالا من الراسخين فحسب تمسك الفريق الثاني بأن الراسخين لو لم يكن
لهم حظ في العلم بالمتشابه لم يكن في إنزاله فائدة ويلزم الخطاب بما لا يفهم
قلنا فائدته معرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم إليه
سبيلا ليعلموا أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيبتليهم بالإذعان
والانقياد وابتلاؤهم بالتوقف وكف عنان الطبع بالتأمل فيه من بعد ابتلاء
بالجد والإمعان في الطلب لكونه مبتلى بضرب من الجهل وطورا بالتوقف والامتناع
عن الطلب لكونه مكرما بالرسوخ في العلم الداعي إلى الانكباب على درك
المرام فيما يرد عليه من الكلام بالتأمل في معانيه ومن معان في طلب معانيه وهذا
أعظم الوجهين بلوى وأعمهما نفعا وجدوى إذ البلوى في المنع عن المحبوب
أعظم من البلوى في تكلف تحصيل بخيره وكونه أشق يقتضي إحراز فضل
المثوبة قال عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها وأيضا الأول من قبيل النهي
والثاني من الأمر ومن انتهاء أفضل من صيام قال عليه السلام لترك ذرة مما نهى
الله عنه خير من عبادة الثقلين ولما كان المتشابه طريقا إلى التسليم من [illegible]
إلى الرحم والانقياد له ومن الإذعان والفناء المنسوخ مدرجة العجز والقصور الموصلين
إلى الخلاص عن أداء العجز والغرور كان هدى وكذا إنما أو من العجز عن [illegible] لكل الإدراك
إدراك فإنه محك وهم من سوء هم لن المذهب الثاني أصعب لأن القرآن موصوفا بأنه
والشفاء والبيان قال تعالى فيه هدى وننزل من القرآن ما هو شفاء وهذا بيان

للناس

رضي الله عنهما

وسمائهم

للناس وذلك لا يحصل فيما لم يفهم معناه فإن قلت الإمامان شمس الأئمة وفخر الإسلام
رحمهما الله ذهبا إلى أن النبي عليه السلام يعلم تأويله ويختار هما مذهب العامة
أن الوقف على إلا الله لازم فما وجهه قلت لما كان علمه بذلك حاصلا
بطريق الوحي جعل علمه علمه قوله كالمقطعات أي الحروف التي يجب
أن يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي لورودها على نمط التعداد كأسماء
من عداد وعدها عند البعض على الحساب وكأنه أراد مناسبتها على
مختار فإنها عند البعض ليست من المتشابه قالوا نقل عن بعض السلف
تأويلها من غير نكير عن الباقين ولم ينقل عن واحد منهم تأويل مثل اليد والوجه ونقل منع
عن ذلك والجمهور على أنها من المتشابه وهو مختار الإمام فخر الإسلام روي عن أبي بكر
الصديق رضي الله عنه أنه قال في كل كتاب سر وسر الله في القرآن هذه الحروف والله أعلم

باب وجوه استعمال النظم

أي أقسام النظم من حيث الاستعمال ولو قال في وجوه النظم استعمالا كما قال في وجوه
النظم صيغة ولغة لكان أظهر وهي أربعة أيضا لأن اللفظ إن استعمل في موضوعه أو في غير
موضوعه لعلاقة بينهما فالأول الحقيقة والثاني المجاز وأيضا اللفظ إن كان
مكشوف المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح وإلا فهو الكناية أو يقال
وكل من الحقيقة والمجاز إما أن يكون ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح
وإلا فهو الكناية فأقسام اللفظ الأربعة لكن تقسيمين وفي تعريف الصريح
حيث قال اسم للكلام مكشوف المراد حقيقة كان أو مجازا إشارة إلى ذلك إذ الأقسام
الحاصلة من تقسيم واحد لا تجتمع وإنما قال وهي أربعة نظرا إلى أن حصر الكل إلى
الاستعمال فالحقيقة اسم لما أريد به الموضوع أي موضعه الأصلي أو
الموضوع له فحذف الصلة لظهورها فعلى الأول اللام بدل من
المضاف إليه أي موضوعه والضمير لما وعلى الثاني بمعنى الذي والضمير
له أي الذي وضع اللفظ له والمجاز اسم لما أريد به غير الموضوع له لاتصال
بينهما والمراد إنما أريد اللفظ الموضوع بقرينة المورد والموضع نفس
اللفظ باعتبار معنى بنفسها وهذا التعريف إن كان من واضع اللغة لغوي كالصلاة للدعاء

أمامه

والزكاة

كالصلاة فانه نقل في الشرع من الدعاء الى الاركان والا فعرفي وهذا ان كان من قوم مخصوص فهو عرفي خاص بذلك القوم ويسمى اصطلاحا كاصطلاحات اهل كل علم وصناعة والا فعرفي عام كالدابة لذوات الاربع وعلم من التعريف ان المطلق من الحقيقة اما لغوية او شرعية او عرفية وكذا المجاز والتعريفان يعمان الاقسام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لواحد من هذه الاوضاع وفي المجاز عدم الوضع في الجملة يدل عليه ما نقل عن صاحب المفتاح الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع واضع والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضع بملاحظة بين الاول والثاني فامكن ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد حقيقة ومجازا فمثل الصلاة في الاركان مجاز لغة حقيقة شرعا وفي الدعاء بالعكس فان قيل يفسد التعريف باصطلاح المخاطب او قائل معناه اللازم والا ان يتساقطوا قلنا الاضافة العهد الا قيد الحيثية معتبر في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وان لم يذكر فالمعنى الحقيقة اسم لما اريد به موضوعه من حيث انه موضوعه والمجاز اسم لما اريد به غير موضوعه من حيث هو غير موضوعه فاستعمال طرد اسم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للنقل فاختار صاحب المفتاح انها للتأنيث سواء كانت بمعنى فاعل او مفعول اما الاول فظاهر لانه لا يستوي فيه المذكر والمؤنث وهو هنا وصف للكلمة واما الثاني فلان المذكر والمؤنث انما يستويان اذا اجري على الموصوف اما اذا كان غير جار عليه فلا لانه مجاز او الحاق في معنى جار المكان الاول او المكان على فاعل المفعول بمعنى الوالي او المنعقد

صفة ثم

122

١٢٠

عن موضعه الاصلي وانما لم يذكر قيد لا ستعمال في التعريفين مع انه شرط في كون اللفظ حقيقة ومجازا استغناء عنه بالارادة فارادة الموضوع او غيره من اللفظ لا يكون قبل استعماله فيه ولقائل ان يقول على تعريف الحقيقة الوضع المعتبر فيه ان اريد به الشخصي يخرج المركبات وان اريد به النوعي يدخل المجاز وعلى تعريف المجاز انه يترك التقييد بالقرينة كما تركه الاكثر اعتمادا على قولهم مع انه لا بد للمجاز من قرينة كما لا بد له من علاقة ولا يكون الغلط او بعمده ويقع احدهما في اللازم الشهير وقال في المطول بعد ذكر تعريفاتهما او معنى ان يقال والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما من حيث الصورة او من حيث المعنى اللازم المشهور مع تعذر تقرير الحقيقة على ما ذكروه من انواع الاتصال بين الحقيقة وعشرين فاراد المصنف ضبطها في معنى او ذاتا اي صورة ولعل ما ذكره شامل لما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بين الشيئين الا باحد هذين الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص بالمستعار منه المشهور حتى لم يجز تسمية الانسان اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به وتسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرته بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه والمنبه على ذلك التمثيل بلا ذ الحمار وشجاعة الاسد والمراد بالاتصال الذي المجاورة من السببين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فالسماء اسم لكل ما علاك فاظلك حتى قيل لسقف البيت سماء والمطر ينزل من السماء فكان بينهما اتصال صورة فسمي المطر سماء قال تعالى وانزلنا السماء عليهم مدرارا اي المطر وقال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر ونبت الكلاء رعيناه وان كانوا كارهين غضابا اي لم نبال بغضبهم وكمجاورة الحدث الغائط وهو المطمئن من الارض اذ العادة جرت بان الانسان يقصد عند قضاء الحاجة تسترا عن اعين الناس فيكون بينهما اتصال صورة بحسب العادة فسمي الحدث غائطا قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن الشرع لما ذكر جريان الاستعارة في الالفاظ اللغوية وان طريقها

بالمورد صح

الاتصال وانه في المحسوسات نوعان نوع صورة وشبهه الحر بانها في الالفاظ الشرعية
من وضع طريقها الوجود المجوز وعدم المانع اذ لا يتوقف على السماع كما سبق
تحقيقه عليه وانها في الشرعيات ايضا نوعان شرع في المقصود وفي
وفي الشرع نوعان احدهما الاتصال في معنى المشروع كيف شرع كاتصال
الوصية بالارث فان كلا منهما سبب الملك لما بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة
الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم
وكاتصال الهبة بالصدقة حيث ان كلا منهما تمليك بغير عوض فجاز استعارة
احدهما للآخر ولهذا قلنا لو وهب لفقير شيئا لم يكن له ان يرجع ولو وهب
لفقيرين صح ولم يمنع الشيوع لكون الهبة مجازا عن الصدقة اذ الهبة من الفقير
يبتغى بها وجه الله تعالى والثاني اتصال السبب بالمسبب المراد بالسبب لغة وهو
الطريق الى الشيء والمفضي اليه او ما يطلق عليه السبب اعم من ان يكون سببا
محضا او علة او لا لم يستقم التقسيم الثاني ولا خفاء لان الاحكام الشرعية فانه
معناها الذي شرعت لاجله متعلقة باسبابها فيكون موجودة حكما بمنزلة
الموجود حسا فيتصور طريقا الاتصال فيها فالنوع الاول نظير الاتصال
المعنوي في الحسي اي المصحح للاستعارة فيهما هو الاشتراك معنى ولما لم يكن للمشروع
صورة تحس قام الاتصال من حيث العلاقة والسببية مقام الاتصال الصوري في الحسي
واليه اشار بقوله وانه من قبيل الثاني في المحسوس فكما انه ليس بين المطر والسماء معنى
مشترك كذلك لا اشتراك بين السبب والمسبب في معنى اذ معنى السبب الافضاء
ولم يوجد في المسبب وكذا معنى العلة الايجاب ولم يثبت ولا يوجد ذلك في الحكم
قوله وانه اي النوع نوعان احدهما اتصال العلة بالمعلول اي الحكم والثاني
اتصال الفرع بالسبب المحض وقد سبق على المراد بالسبب فلا يذهب بك
الوهم الى انه تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وانه يوجب الاستعارة الا بدعي حرف
مضاف اي يثبت جوازها او مصحح الاستعارة الاتصال وهو هنا باعتبار
الافتقار ومن افتقار من الجانبين اما افتقار العلة فلانها لم تشرع ولم تقصد
لذاتها وانما شرعت لثبوت الحكم بها ولهذا لم يشرع بمحل لا يتصور شرع

الحكم

١٢١

123

الحكم فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فلا عبرة بها اذا لم يفد الحكم واما افتقار المعلول
وهو الحكم فلانه لا يثبت الا بعلة ولا يلزم وجود من تردد في الموثر وهو باطل
فلما عم من اتصال جهة من الاستعارة لا يتأتى ههنا عليه فان قلت معنى ان بعد هذا
وقبل الانفصال المعنوي للاشتراك في الافتقار قلت الاشتراك ممنوع اذ الافتقار
مختلف فالعلة مفتقرة الى المعلول لانه المقصود والمعلول مفتقر الى العلة
وجودا وايضا لكونها موصلة اليه واعترض الحكم الثابت قبل بان الحكم لا يفتقر
الى العلة المعينة عادة من انه يفتقر الى علة وقد جوزتم استعارة العلة
المعينة للحكم اجاب صاحب التحقيق بان من الافتقار الى العلة المعينة غير مشروط
في هذا الباب لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم من اذا كان مختصا
بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الخمر للاثم في قولهم تركنا بني
باس ليلا يشرب الخمر اي الاثم بل المشروط في جوازها الافتقار الى ما يصلح علة للحكم
في نفس الامر والحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على سبيل البدل فيكون
كل واحد من افرادها مفتقرا اليها اذ يوجد الحكم به ومفتقر اليه للحكم في نفس الامر فيجوز
فيجوز استعارته للحكم واعلم انه كان من نسب ان يقول كاتصال الشراء بالملك او
اتصال المعلول بالعلة وكانه حاول التنبيه اولا من على عموم من الاتصال
قوله وهذا قلنا اي ولعموم من الاستعارة قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف
قياسا على الشراء ولا يقول استحسانا بالان المقصود من ملك العبد في العرف
الاستغناء بملكه وذا ان يملكه بصفة الاجتماع ولا كذلك في اشتراء لملك النصاب
ان يملكه مجتمعا كما في نصاب الزكوة في قوله ما ملكت مائتي درهم فقط وان ملك
الغاء متفرقا بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم الا ترى ان من قال
ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فكيف يشترط
المعنى بملك المشترى وانه غير لازم وفي الجامع ان ابا بكر من اسحاق رحمه الله كان اماما
سلح وله بوك بعالي له اسحوق وكلما يدرس هذه المسئلة يدعوه ويقول له
هل ملكت مائتي درهم فيقول لا ثم يقول هل اشتريت مائتي درهم فيقول نعم بل بالوف

اعتبارا وللمعلول مفتقر الى العلة وجودا وايضا العلة مفتقرة الى المعلول ح

ولو قال ان ملكت عبدا والمسئلة بحالها يعتق هذا النصف ح

انما

فيوضح على اصحابه ان ثمّا العرف كما ذكر وان ما وضع المسئلة في العبد المنكر لان في المعرف يعتق النصف في الوجهين لان الاجماع وهي في المعين لغو وفي المنكر معتبر وهي لا يعتق هذا النصف يريد به اذا كان الشراء صحيحا اذ لو كان فاسدا لا يعتق وان اشتري به جملة لان شرط حنثه قدّم قبل القبض ولا ملك له فيه الا يرى انه لو اعتقه لا ينفذ عتقه وفي اطلاق لفظ الاشتراء ووجوب حمل تصرف العاقل على الشرا دار شاد الى المراد قوله وان عنى هذا هو المقصود وفيه التقريب والمسئلتان المذكورتان اولا ابتنا هذا عليهما نعم لو قال عنيت بالشراء الملك في المسئلة الاولى وبالملك الشراء في الثانية يعمل بنيته في الموضعين لوجود مصحح الاستعارة لكن فيما فيه تخفيف وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجماع ولا يعتق النصف يصدق ديانة ولا يصدق قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد وهو ان يعني بالملك الشرا آه يصدق ديانة وقضاء لعدم التهمة

والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الفرع وهو المسبب بما هو سبب محض ولما شاع اطلاق السبب على العلة المنتهاة ايضا في استعمالاتهم حتى كانا تعلمت على اطلاقه على السبب الحقيقي لم يكتف في الاحتراز عنها بقيد واحد او قال السبب المحض ماله يضاف الحكم ولا عليه اليه كما نطق به معامه واريد هنا استعارا اضافة الحكم اليه دون عليه بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة هنا اضيف الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له اي المراد والسبب المحض لمن لا يكون علة موضوعة للفرع لا لمن لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فانه ليس بشرط هنا مثاله الفاظ ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع مثلا فانه موضوع لملك الرقبة وليس بعلة لملك المتعة وضعا ولكن الملك اذا صادف الجواري عند عدم المانع ثبت ملك المتعة

سعا

كالسع

ترتيب الى ما قال صح

124 ١٢٢

سعا فكان البيع سببا له لا فضائه اليه في الجملة واتصال زوال ملك المتعة بالفاظ موضوعة للعتق فان الاعتاق موضوع لازالة ملك الرقبة لا لازالة ملك المتعة لكنها سبب لازالة ملك الرقبة حتى لم يحل له الا بسبب جديد الا بالنكاح فكانت تلك الالفاظ سببا لزوال ملك المتعة لافضائها اليها فقوله سعا تعليل للصورتين وقوله زوال ناظر الى الثانية وسعا الى الاولى وانه اي هذا النوع من الاتصال يوجب اي سبب جواز استعارة السبب للمسبب فيجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة كالبيع والهبة لايجاب ملك المتعة وان يستعار الفاظ العتاق للطلاق دون عكسه وهو استعارة المسبب للسبب فلا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب ملك الرقبة كالبيع ولا ان يستعار اللفظ الموضوع لازالة ملك المتعة كالطلاق للعتاق وهذا لان مصحح الاستعارة هنا هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار على ما مر والمسبب مفتقر الى السبب لانه اثره والاثر يفتقر الى المؤثر اما السبب فمستغن عن المسبب لان اضافة المؤثر الى الاثر باعتبار ان الاثر هو المقصود والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وحينئذ يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى الامة المجوسية او الاخت من الرضاع او الى العبد واذا انعدم الافتقار انعدم الاتصال فلم يكن السبب لازما للمسبب فلا يتحقق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم واراده اللازم ح قلنا يصح استعارة اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء لتحقق المصحح وهو الاتصال من الطرفين حينئذ فان قيل افتقار المسبب الى السبب دل على كون السبب لازما له قلت المراد باللازم ما هو كالتابع والرديف كما هو مصطلح اهل البيان والسبب المحض ليس بتابع انما التابع هو المسبب قال صاحب الكشاف وهذا من اسرار البلاغة ولطايفها ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه وفي السعد واذا عرفت ان مبنى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها قوله

فوله صح

هنا

وكذا حكم المجاز سوى ما ذكرته خاصا كان المجاز او عاما عند عامة العلماء
وحكم الحقيقة كذلك ايضا الا انه تعرّض للمجاز لما ان فيه خلاف لبعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا لا عموم للمجاز لانه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر
المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة ولهذا قالوا لما اريد بالصاع
في قوله عم ولا الصاع بالصاعين ما يحله اطلاقا لاسم المحل على الحال بالجواز
سقط القصد عن الصاع بالاجماع كان يخار او المطعوم مرادا اجماعا فلم يبق
غيره مرادا فالخصوص والعموم ثابت في المجاز ويلزم اسقاط علية القدر والجنس
بالضرورة ولنا ان المجاز احد نوعي الكلام فكان كالحقيقة في احتمال الخصوص
والعموم وهذا لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لاختص الحقائق في العموم
بل لما يلحق به من دليل العموم مثل دخول الالف واللام والواو والنون او غير ذلك
فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له
في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في الحديث عاما فيما يحله من المطعوم وغيره
فالحديث دل بعبارته على جريان الربوا في المطعوم وغيره وباشارته على علية
الكيل لان تقدير الكلام صار ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين وقوله
فيما يحله اشارة الى المجوز التجوز وقوله يجاوره للتنبيه على انه من الاتصال الذاتي
وقيل انه للاحتراز من الحلول السرياني فانه ليس بمجوز وهو خروج عن العين

ومن حكمه

ومن حكمه قد اختلف في جواز استعمال اللفظ وارادة معناه الحقيقي
والمجازي معا في اطلاق واحد مثل ان يقول رايت حمارا او يريد البهيمة والبليد
احدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة يعول
على القرينة فذهب اصحابنا الى امتناعه والشافعي رحمه الله الى جوازه متمسكا
بانه وجدان فانا نجد من انفسنا امكان ارادة المعنيين المختلفين من لفظ
واحد في اطلاق واحد فانكاره انكار للامر الضروري الا ترى ان من قال لغيره
لا تنكح ما نكح ابوك امكن ان يريد الوطء والعقد جميعا لو صرح بذلك صح من
غير استحالة وكذا جاز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على العقد
والوطء ولاصحابنا طريقان الاول وهو اختيار اكثر المحققين وعليه التعويل
انه غير لغة اذ لم يثبت ذلك من اهل اللغة فيكون استعمال اللفظ فيهما تارة

عن

عن لغتهم فلا يجوز والثاني انه لا يجوز عقلا وذلك لوجوه احدها وهو المذكور
في الكتاب ان الحقيقة ما ثبت في موضعه والمجاز ما جاوز عن موضعه ومن
المحال ان يكون الشيء الواحد في حالة واحدة مستقرا في موضعه ومتجاوزا
عنه وثانيها انه يلزم ارادة الموضوع له للاستعمال فيه وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازي وانه محال وثالثها ان من لوازم الحقيقة الاستغناء عن القرينة
ومن لوازم المجاز الاحتياج اليها وتنافي اللوازم ملزوم تنافي الملزومات
واعترض المجوزون على الاول بانا لا نسلم الاستقرار والتجاوز هنا فان اللفظ
صوت وحرف بلا شك كما وجدا استحال وصفه بالاستقرار والتجاوز وعلى الثاني
بانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادته لجواز ان تراد معا
وعلى الثالث بان المراد باستغناء الحقيقة عن القرينة ان المعنى الحقيقي يفهم بدونها
وذا لا ينافي توقف فهم المعنى المجازي معه على القرينة فان قيل المعنى الحقيقي القرينة
ايضا الصارفة عن ارادة الموضوع له وحينئذ يتحقق المنافاة قلنا محل النزاع هو
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والقرينة الصارفة
شرط كون اللفظ مجازا لا شرط ارادة المعنى المجازي من المعنى الحقيقي فلنا ايضا
تجوز حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا في الاستعمال اما عند الرواغ
عرف الاستعمال فلم يجوز الحمل على المجاز الا عند الدلالة عليه ولان ذا
لا يبع اللفظ عن ارادة الحقيقة يصح تعلق الارادة بهما معا انه اشير في الكشف
ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام في الحقائق الشرعية وانها لا تبقى بل لها
حكم الجواهر والا لم يصح الايمان بكلمة الشهادة ولا العقود والفسوخ وعن الثاني
ان على تقدير ارادتهما لا يكون الموضوع له مرادا بل بعض المراد فيتحقق العدول
وعن الثالث بان اللفظ في المجموع مجاز لانه غير الموضوع له فيكون القرينة الصارفة
هنا شرطا ايضا واستدل بعض المحققين بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلثة
الاخيرة باطلة فتعين الاول ثم الحمل على المجاز فلعدم شرط الحمل
عليه وهو القرينة فان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده على ذلك المعنى

لكان حصوفه

اذ لا معنى لكون اللفظ حقيقة الا ذلك وكذا الحمل عليهما اي المجموع حيث
هو معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما الاخر فلصيرورة
اللفظ حينئذ مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع هذا برهان بديع
قد استنبطه وانت خبير بان الخلاف في امكان ارادة المعنيين لا في
الحمل عليهما ولا في التجرد عن القرينة فانها من لوازم المجاز اتفاقا وقد ان
الحمل عليهما عند المجوزين مقيد بتساويهما في الاستعمال او دليل على المجاز
وبان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فلا يخفى
عليك ان ما استنبطه عن المدعى بمعزل وعن اثباته والزام الخصم بالف منزل
وان قوله اذ لا معنى لكون اللفظ حقيقة الا ذلك اعتساف والحصر غير
ذلك ثم قوله اذ لا معنى وذلك خلاف الاجماع لم يصادف موقعه والذي [illegible]
انه لم يرض بكون ما استنبطه دليلا حتى سماه برهانا بديعا ولا يخفى
فان التكلف يورث التعسف واعلم ان هذا الحكم يتعلق بالحقيقة والمجاز
لا بالمجاز فقط فلا بد ان يكون من حكمهما كما هو المذكور في اكثر نسخ
من اصول [illegible] لما كانت الحقيقة راجحة على المجاز سابقة عليه متبادرة
الى الفهم كان ارادة المجاز [illegible] في حقيقته [illegible] فلذلك [illegible] حكم المجاز
والقول بان الضمير لباب الحقيقة والمجاز ضيق العطن والضمير في اجتماعهما
للحقيقة والمجاز وفي التحقيق اي اجتماع مفهوميهما او كانه لا قائم الى التقدير
المضاف وليسوغ اطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى بطريق المجاز صرح
بذلك في التحقيق في صدر مباحث القسم الثالث حيث قال اعلم [illegible] وقول
المصنف [illegible] الحقيقة [illegible] اللفظ فلا يراد المجاز وقوله فلو كان
اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف وقولهم حقائق [illegible] شيئا [illegible]
شاهد صدق على ذلك وقوله مرادين [illegible] دالة على ان المراد
منهما المعنى واحترز به عن اجتماعهما من حيث التناول ظاهر كما في
الاستيمان على الابناء والموالي [illegible]
المذكور [illegible] قال محمد رحمه الله اذا اوصى رجل بثلث ماله لبني فلان وله بنون

وسو

وبنو بنين كان المال الموصى به وهو الثلث لبنيه دون بني بنيه لان البنين المضاف
الى فلان حقيقة في ابنائه الصلبية مجاز في بني بنيه لكونه منسوبا اليهم وقد اريد
الحقيقة فلا يراد المجاز ولو اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد
وحينئذ المعتق [illegible] اعتقهم كان نصف الثلث للمعتق والنصف الاخر مردود
الى الورثة ولا يكون [illegible] الموالي مولاه [illegible] لان موالاته حقيقة في معتقه مجاز في
معتق معتقه لانه تسبب لعتاقه باعتاق من اول وقد اريد الحقيقة حيث استحق
النصف فلا يراد المجاز فان قيل كيف جاز ارادة الواحد من الجمع وعلى تقدير
جوازه يكون مجازا لا حقيقة قلنا لم يرد به الواحد والا لاستحق كل الثلث
وانما اريد به الجمع لكن وجود الافراد في الحال ليس بشرط في ارادتهم في الوصية
فانها تصرف مضاف الى ما بعد الموت فاعتبر وجودها الى زمان موت الموصي كما في
تصحيحها الابن لو اوصى لبني فلان وهم ثلاثة فمات احدهم قبل موت الموصي [illegible]
كان [illegible] بطلان الوصية ثلثه كما لو [illegible] ولئن كان [illegible] الثلث [illegible]
لتوهم الزيادة واذا كان مثل هذا التوهم معتبرا فما ظنك بالاعتاق المندوب
وانما استحق النصف لان للمثنى حكم الجمع في [illegible] والوصية والميراث [illegible]
في غيرهما فلو كان الموالي اثنين استحقا جميع الثلث ويستحق الواحد النصف
وانما وضع المسألة في معتق واحد ولكن الحكم في الاكثر كذلك لان التفريع فيه اظهر
على ما يظهر بادنى تامل ونبه على فائدة التقييد بقوله ولا معتق له لفظه
بخلاف ما اذا كان له معتق حيث لا يصح الوصية في ظاهر الرواية لان الموالي
يطلق على المعتق والمعتق بطريق الاشتراك ولا عموم له فكان الموصى له
احدهما وهو مجهول ولا يمكن الترجيح بالسان بعدمه ولا بالتأمل في مقصوده
اذ مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة له على انعامه وشكرا له
ومنهم من يقصد من سفل تتميما للاحسان قال عليه السلام من ازلى بالمعروف فليتممها واما
ان الشكر واجب فيرجح على التتميم المندوب فجوابه ان هذا وجوب لا يدخل
تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم وجهالة الموصى له تمنع صحة الوصية لان التمليك
للمجهول لا يصح بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان فانه يتناول الاعلى ومن سفل

حيث حنث بالتكلم بثلاثة

منها الى مواليه يكره لان المراد به احد الفريقين اذ لا عموم للمشترك فكانه قال
لا اكلم احد الفريقين والنكرة في حيز النفي تعم وفي موضع الاثبات تخص فلهذا عمت
هنا ولم تعم في الوصية وايضا الجهالة تمنع صحة الوصية ولا تمنع انعقاد اليمين
وهذا اولى لان احد الفريقين لا يصح والظاهر ان هذا منه لبس وقوله لعموم
المشترك في النفي لانه نفى العموم عنه مطلقا فيما سبق وهنا علل بانه نكرة
وانما جعل نكرة مع ان مضافه الى المعرفة لبقاء الابهام معنى بعد والعبرة للمعاني
ذكر الشمس بانه لو حلف لا اكلم جدك وله جدان فانه يحنث بكلمة لان النكرة
في موضع النفي تعم — وانما عمم بما سبق ان الجمع منحل والمحلى
بمسائل حاول التنبيه على الجواب عن الصور التي تورد نقضا عليه اوردها
ان الكفار اذا استأمنوا على مواليهم ومولى مواليهم وكذا لابنائهم الصلبية
وابناء ابنائهم وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز اجاب بان شمول الامان لبني
البنين ومولى الموالي لان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناولهم
ما بني ادم بانه اسم ابناء الا ان الحقيقة حقيقة بالارادة فتعدت على المجاز وبقي
مجرد صورة الاسم كافية وذلك يكفي لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية لان حقن
الدم مما يثبت بالشبهات بدليل ثبوت الامان اذا اومى للكافر ان ينزل رجلا
او حتى نزل ما لفعل ذلك او دعاه الى نفسه بالاشارة لوجود صورة
المسالمة بخلاف الوصية وما يشبهها من الاحكام لانها لا تثبت بالشبهات
وانما قال بطريق التبعية لان الحقيقة لما صارت مرادة فاعتبار الصورة
ليس في الحكم في محل اخر بطريق التبعية ضرورة وذكر الشمس في حكم ... عن عدم
ذكره تعويلا على السياق والسباق وقوله وانما هو اشارة الى جواب
سؤال تقريره لو صورة الاسم لما لم يعتبر في الاجداد والجدات حين لم يثبت
لهم الامان فيما اذا استأمنوا على ابائهم وامهاتهم فاجاب بان اعتبار
الصورة بطريق التبعية لما مر وذلك يليق بالفروع دون الاصول لانعدام
التبعية فيهم فظهر الفرق اذ لا يلزم من اعتبارها فيمن هو تبع خلقة وساواة
اعتبارها فيمن هو اصل خلقة وان كان يتساويان الا ان الام مع الجدة والبنت

مع الجاهلة

مع الجاهلة بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فاجاب بمنع لزوم الجمع لاحتمال
ثبوت حرمة الجدة والجدات بالاجماع او بدلالة النص لكن بطريق الحقيقة لان الام هي
من صدر والبنت الفرع لغة وذا يجمع الجميع فكانه قيل اصولكم وفروعكم ولسائل ان يطلب
الفرق بينه وبين مسئلة الاستيمان على الامهات حيث لم يثبت الامان للجدات
والجواب بانه كلام على السند لا يجب بتعاطي الفرق على كل على الباحث عن كل
فن ان يتكلم بلسان اهله وكذا بان العرف العام والاستعمال الشائع في الوالد
جعل الام حقيقة عرفية فيها مجازا في من صدر وبهذا لا يصح نفي الام عنها ويصح
عن الجدة فيصار الى القرينة وهي منتفية في مسئلة الاستيمان لا يفيد فرقا
لاشعار الفرض في مسئلة التحريم ايضا — وفيما اذا حلف وبالنية بها ما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو شيئا فانه يحنث
بالدخول في الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وكذا بالدخول حافيا وراكبا
ومتنعلا لان دار فلان حقيقة في الملك مجاز في غيره ووضع القدم حقيقة
في الحافي مجاز في غيره بدليل صحة النفي في الاولين وعدم صحته في الاخرين
فاجاب بان عموم الحنث باعتبار عموم المجاز بان يجعل اللفظ مجازا عن شيء
عام لا باعتبار الجمع بينهما فان المراد من وضع القدم الدخول اطلاقا لاسم السبب
على المسبب لان حقيقته غير ... ومن دار فلان دار منسوبة اليه
بالسكنى وهذا لان المقصود معتبر في الايمان ومعلوم ان الدار لا تعادى ولا تهجر
لذاتها بل لبغض ساكنها لما ان حبها لحب ساكنها فما حب الديار شغفن قلبي
ولكن حب من سكن الديارا فيكون الباعث على اليمين الغيظ اللاحق من
فلان فانه سبب هجرانه وهجر الساكن بهجر المساكن فعلم ان مقصود الحالف
منع نفسه عن الدخول في دار منسوبة الى فلان وهذا لا يفرق بين افراد الدخول
اي حافيا وراكبا ومتنعلا وكذا بين انواع السكون اي ملكا او عارية واجارة
وصار تقدير الكلام نظرا الى المقصود لا ادخل مسكن فلان فالحنث في الحافي
باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار حقيقة وضع القدم حتى لو وضع
قدميه ولم يدخل لا يحنث وفي المملوكة لكونها مسكنه لا لكونها ملكه حتى لو دخل
دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها لا يحنث على ما ذكر الامام السرخسي رحمه الله

لكن المذكور في بعض الفتاوى انه يحنث في ذلك ايضا ووجهه ان بكل الدار مسكن
فلان لعدم التمكين من ذلك سائر على المكان والضمير في لعمومهما يرجع الى الدخول والسكون
وعمومهما الا طلاقهما فيكون على سبيل البدل كعموم الوقت في مسئلة القدوم وقيل لان الاول
نكرة في حيز النفي والثاني نكرة موصوفة بصفة عامة كانه قال لا ادخل دارا مسكونة
لفلان وفي الفسد بانه لم يسم دارا بعينها اشار الى انها نكرة وانما قال افراد الدخول
وانواع السكون لاشتمال كل واحد من اقسام السكون على افراد كثيرة واحكام مختلفة
بخلاف اقسام الدخول   وهو نظير ما لو قال ولا يهما لو قال عبده حر يوم
يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا اعتق العبد واليوم للنهار حقيقة
ولليل مجاز وقد زيلفا حاف بان يتناول اللفظ اياهما باعتبار عموم المجاز
بيانه ان اليوم حقيقة في بياض النهار اتفاقا وكثيرا ما يطلق على مطلق الوقت
مجازا اطلاقا شايعا قال تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقال تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره اذ الوعيد يلحق المتولي عن الزحف ليلا او نهارا فلا بد من ضابط لتعيين احدهما
فمتى قرن بفعل ممتد اي بما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والامر باليد قال
لبست الثوب يومين وركبت الدابة يوما وامرك بيدك اليوم يحمل على بياض النهار
ومتى قرن بفعل لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم يحمل على مطلق الوقت
اعتبارا للتناسب ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا ممتدا فيحمل معيارا له وغير
الممتد انما يقتضي نفس الظرف لا الممتد فاعتباره يكون زائدا على قدر الحاجة
ثم فيما نحن فيه الفعل وهو الحرية غير ممتد فيحمل على الحنث وهو العتق لعموم
المجاز وهو الوقت وكذا عم الحنث في نظيره وهو لا ادخل دار فلان لعموم
المجاز كما مر وقوله فكذا هذا لا يخلو عن استدراك لان ما كان فيه وقوله
وهو نظير كذا انبأ عن تفريع مسئلة وضع القدم على مسئلة القدوم وتعبير
وهو لما اذا حلف اولا يتم الحنث لعموم المجاز واعلم ان كلمة العبرة في الحلف
في لفظ العبرة لما اضيف اليه اليوم او لمظروفه ذكر الامام السرخسي رحمه الله في
مبسوطه لو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا خيار لها لان الخيار مما يمتد
فيحمل على بياض النهار وفي البداية لو قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لان اليوم يحمل على مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق

وهذا

١٢٦

128

وهذا القسم فاعتبر المظروف وذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله في الجامع الصغير
في هذه المسئلة لان التزوج مما لا يمتد فيحمل على الوقت وفي ايمان البداية لو قال يوم
اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار لان الكلام مما لا يمتد فاعتبر
المضاف اليه والمختار ان العبرة للمظروف لانه عامل في اليوم فاعتباره مما يؤثر
فيه اولى من اعتبار ما لا اثر له فيه وما وقع من اعتبار المضاف اليه فذلك مما اتفق
فيه المضاف اليه والمظروف في الامتداد وعدمه فلا يختلف الجواب بايهما اعتبر فلذلك
تسامحوا في العبارة اما اذا لم يتفقا في ذلك فلم يعتبر احد المضاف اليه كما مر في
مسئلة الخيار وكما في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث حمل على بياض النهار
مع ان المضاف اليه لا يمتد واعترض بان الضابط غير مضبوط فكثيرا ما يراد من الممتد
غير النهار ومن غير الممتد النهار مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واكتسب يوم
يخاف الفقر وعليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الموت والثاني مثل انتظروا يوم
يصوم الناس وانت طالق يوم تنكسف الشمس واين من الرابع يوم يستبد الحر واجيب
بانا انما حملنا اليوم على ما ذكر عند الاطلاق والعراء عن الموانع وذا
لا ينافي حمله على غيره بمعونة القرائن كما في هذه الامثلة   وانما يصح
وخامستها قال لله علي ان اصوم رجب والمسئلة تحتمل وجوها ستة اما ان
ينوي اليمين والنذر او ينوي اليمين فقط او مع نفي النذر او ينوي النذر فقط
او مع نفي اليمين او لم ينو شيئا فالثلاثة الاخيرة نذر بالاتفاق والثالثة يمين بالاتفاق
والاوليان نذر ويمين عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يجب القضاء
والكفارة بالفوت فيهما وهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام حقيقة
في النذر لصيغته بلا نية وبتبادره الى الفهم بلا قرينة بخلاف اليمين فانه
لا يصح لكونها موضوعة لليمين بموجبه اي لمعناه لان النذر ايجاب المباح
اذ لا يصح في الواجب بنفسه ولا في المعصية وايجاب المباح يقتضي تحريم ضد المباح
وتحريم المباح يمين فانه عليه السلام حين حرم مارية او العسل على نفسه نزل
قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فسماه الله تعالى يمينا وهذا كشراء القريب فانه يسمى اعتاقا من شرى القريب اعتاق

ومن المجاز ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا موجبا لازالته لكن الشراء
يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق فيكون شراء القريب اعتاقا بصيغته
تحريرا بعوضه واعترض بانه لو كان اليمين موجبا لثبت من غير نية
كالعتق في شراء القريب اجيب بان تحريم المباح من لوازم ايجاب المباح فيثبت من
غير نية ولو كان سببه بطريق المجاز لاحتاج الى النية غير ان تحريم المباح
انما يكون يمينا اذا كان مقصودا لان كونه يمينا عرف بالنص الوارد
في التحريم القصدي فيقتصر عليه فلذلك شرط النية فاذا نوى يصير
ذلك التحريم الثابت بموجب النذر يمينا بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصده او لم يقصده قوله يمينا بموجبه اي يكون هذا الكلام يمينا
بواسطة موجبه او يراد ان موجبه يمين كقوله نذرا بصيغته وفي التسهيل
وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر ومن
جملة اي من حكم المجاز انه متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المجاز خلف
عن الحقيقة اصلا ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل ولهذا قلنا لا ينعقد
الاجارة في المملوك بلفظ البيع سواء اضيف الى العين او الى المنفعة بان
قال بعت هذا الثوب او منافعه اما الاول فلان العمل بالحقيقة وهو تمليك
العين ممكن اذ المملوك محل للبيع فلا يصار الى المجاز واما الثاني فلعدم
[illegible] المنافع معدومة ولانه يكون مجازا عن الاجارة ولو قال اجرتك
منافع هذا الثوب لا يصح وكذا بجازه وانما قال في المملوك لان الحر لو قال
بعت نفسي شهرا بعشرة يجوز على وجه لانه يستعار عن الاجارة لعدم
امكان العمل بالحقيقة ومن حكم المجاز انه متى كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة
صير الى المجاز احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كالاكل
من النخلة والمهجور ما يتيسر الوصول اليه لكن الناس تركوه كوضع القدم
وقيل في الفرق بينهما ان الداعي الى ترك الحقيقة في المتعذر معنى يرجع الى
محل الكلام وفي المهجور معنى يرجع الى المتكلم واسمه [illegible] فاذا حلف
لا ياكل من هذه الشجرة ولم ينو شيئا فيمينه يقع على ثمرها ان كانت مما يوكل

كالرياس

كالرياس ولا يقع على ثمرها ان كان له ثمر كالنخلة وبه فعلى ثمنها كالخلاف وان
نوى يقع على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك وعلى هذا اي على
ان عند تعذر الحقيقة يصار الى المجاز قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة
ينصرف الى مطلق الجواب مجازا استحسانا حتى لو اقر على موكله جاز اقراره خلافا لابي
يوسف رحمه الله في قوله الاول وزفر والشافعي رحمهم الله اطلاقا لاسم السبب على
المسبب اذ الخصومة سبب للجواب او المقيد على المطلق او الجزء على الكل اذ الجواب يعم
الانكار والاقرار او اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة لكون الجواب مرتبا على خصومة [illegible] جاز حامل مقابلها وانما ترك الحقيقة لانها
مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وقد قال تعالى ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة ولا الانكار اذا عرف المدعي
محقا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان العقل والديانة يمنعان المسلم عن تعاطيه
محمد على المجاز وهو الجواب ودافع الا بالانكار وبالاقرار لانه كلام [illegible] عنه كلام العدو
[illegible] ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها ومنه الجواب البلاد [illegible] المدينة [illegible]
من المرتبة [illegible] الكلام العقد سقط [illegible] وانه يكون [illegible] كما يكون بلا عبارة عند ابي يوسف
رحمه الله في قوله الاخير يصح اقراره مطلقا لقيامه مقام الموكل وعندهما يصح
اقراره في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب المباح المعتبر في الحكم هو الجواب
في مجلس القضاء فيتعين به كذا في المصفى الا يرى تقديره لكون المهجور
شرعا كالمهجور عادة بانه حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه
مع اقتصار الحقيقة تقييد بذلك حتى لو كلمه بعد الكبر حنث في يمينه ولا اصل ان
اليمين متى عقدت على المسمى بوصف ان صلح الوصف داعيا الى اليمين يتقيد
اليمين بذلك الوصف معرفا كان او منكرا لكون الوصف مقصودا باليمين
[illegible] بصورته معرفا للمحلوف عليه ولا يجوز الغاؤه كما لو حلف لا ياكل
رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان
هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين [illegible] الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين
لا يتقيد به كما لو حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا حنث لان صفة الصغر
في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش كذا

في الهداية فيلغو الوصف لانه اما للتقييد او للتعريف واذا لم يصلح داعيا لم يصلح
مقيدا والتعريف حاصل بما هو فوقه وهو بين شاربين الاشارة كوضع اليد فيحمل
على المجاز فصار كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان ثم صفة الصبا داعية الى اليمين
لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يهجر عنه الكلام طبعا فيسوان تنعقد
اليمين بها لكن هجرانه محجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا وفي ترك التكلم ترك الترحم فكان كالمحجور عادة
فترك الحقيقة يصار الى المجاز كانه قال لا اكلم هذا الذات اطلاقا لاسم الكل
على البعض او المقيد على المطلق كلا في قوله لا اكلم صبيا لانه صار مقصودا
بالحلف فيحنث بتعينه فان كان حراما شرعا كمن حلف لا يزني ينعقد
يمينه ويحنث بالزنا وكمن حلف ليشربن اليوم خمرا ينعقد اليمين ويحنث
ان لم يشرب واعترض الحكم الشرعي قبلها بان في الحمل على الذات
ترك ترحم الصغير وترك توقير الكبير وترك المواصلة مع المومن دائما
ومهاجرته حرام فوق ثلثة ايام قال عليه السلام لا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلثة ايام والتزام المجاز للاحتراز عن واحد منها وقد لزم الجميع واجاب عنه
صاحب التحقيق بان الانتفات في امثاله الى وجوب الاحتراز عن مباشرة المحظور
قصدا لا ضمنا لانه ليس يعمل به فكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كتصحيح
الجنين وبيع الشرب والطريق ولذا قالوا الصفات لا يعتد فلو لم يحمل
على الذات يلزم هجران الصبي قصدا لا يرى انه لو اشار الى صبي فقال لا اكلم
هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الحرام لكونه ضمنيا
اتفاقا سقط عنه بعد البلوغ على ان ما ذكر من ترك التوقير وترك
المواصلة ليس بلازم للذات لانه ربما لا يعيش الى الكبر فلو كان هذا
بين حكم المجاز مع الحقيقة المهجورة اراد ان يبين حكمه مع الحقيقة المستعملة وهذا
يحتمل وجوها اما ان لا يكون المجاز مستعملا او يكون وحينئذ اما ان
يستويا في الاستعمال او يكون الحقيقة اكثر استعمالا او المجاز اكثر استعمالا
وفي هذه مسلم الكتاب وانما خصه بالذكر لانه محل الخلاف وفي الثلثة

الاول

الاول الحقيقة اولي اتفاقا والمراد بالمتعارف الغالب في التعامل عند
مشايخ بلخ رحمهم الله وفي التفاهم عند مشايخ العراق وقيل هذا قول ابي حنيفة رحمه الله
الاول قولهما فلو حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولم ينو شيئا فعند
ابي حنيفة رحمه الله انما يحنث بالاكل عين الحنطة لانها يتخذ منها الا ان الحقيقة
مستعملة اذ الحنطة تقلى وتغلى فيوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد
تو كل نيا حبا حبا عند الضرورة فلا يترك الحقيقة الا عند الضرورة وعندهما
يقع على مضمونها عملا بعموم المجاز فيحنث بالاكل ما يتخذ منها ايضا لانه المتعارف
في الحنطة الاكل ما في بطنها اذ المفهوم في قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة
ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وهل يحنث عندهما بالاكل عين
الحنطة قالوا المذكور في كتاب الايمان وهو ان اليمين يقع على ما يصنعه الناس
يدل على انه لا يحنث والمذكور في الجامع الصغير وهو انه اذا اكل من خبزها يحنث
ايضا يشير الى انه يحنث واختاره صاحب الهداية فقال ولو قضمها حنث
عندهما هو الصحيح لعموم المجاز وكذا لو حلف لا يشرب من الفرات فعنده يحنث
بالكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة ان يضع فاه ويشرب منه كالكرع
من لا بناء العادة والحقيقة مستعملة شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال
هل من عندكم ماء من شن والا كرعنا في الوادي فكانت اولى وعندهما
يحنث بالاغتراف واختلفوا في الكرع على قولهما والصحيح انه يحنث عملا بعموم
المجاز لان المتعارف في الشرب من الفرات ماء منسوب اليه يقال بنو فلان
يشربون من الوادي ومن الفرات ويرادها قلنا ولو بالاخذ بالاواني
لا تنقطع هذه النسبة ولو شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع
النسبة خرج عن عموم المجاز والفرق لهما ان القياس ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
وانما تركناه ثمة لمكان العرف ولا عرف هنا فان من شرب من نهر ياخذ من الفرات
لا يقال شرب من الفرات كذا في الجامع الكبير وانما قال العمل بعموم المجاز اولى نظرا
الى هاتين المسئلتين والا فعندهما العمل بالمجاز المتعارف اولى سواء كان
الحقيقة فردا من افراده او لا يدل عليه قوله في اخر هذا البحث المجاز راجح للعرف
او لا شتماله على حكم الحقيقة وهذا اي الاختلاف المذكور قيل

لاشتماله

الا طعامهم والحل ... الحنطة

الاولى ان يكون اشارة الى الحكم المذكور من اولوية العمل بالحقيقة عنده
والعمل بالمجاز عندهما لانه مذكور صريحا دون الاختلاف واعلم انه لا خلاف
ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان المصير
الى المجاز عند تعذر الحقيقة في الحكم وانهما من اوصاف اللفظ انما الخلاف
في كيفية الخلفية فعندهما الخلفية في الحكم اي اذا تعذر حكم الحقيقة بعارض
يصار الى المجاز لا بان لازم الحقيقة خلفا عنها في اثبات حكمها كي لا يلغوا
الكلام لان المقصود من الكلام هو الحكم واللفظ وسيلة فاعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى ففي كل موضع يصلح ان ينعقد السبب لايجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده لعارض يصلح ان ينعقد لايجاب الحكم الخلفي لما مر ان تصور
الاصل شرط لانعقاد الخلف كما لو قال هذا ابني لمعروف النسب الذي يولد
مثله لمثله فانه يعتق لامكان الاصل بان يكون ولده وقد اشتهر من غيره
فامتنع ثبوته منه شرعا لثبوت نسبه من الغير فيجعل حكم المجاز وكالحلف
على مس السماء فانه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لامكان الاصل
كما كان لنبينا عليه السلام ليلة المعراج ولعيسى عليه السلام وفي كل موضع
لم يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الاصلي لم ينعقد للحكم الخلفي
كما لو قال هذا ابني لمن هو اكبر سنا منه فانه لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو
البنوة لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو العتق وكيمين الغموس
لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة
الى هذا اشار بقوله ومسئلتنا كالغموس ولقائل ان يقول مسئلتنا
كمس السماء لامكان الاصل نقل في التفاسير ان عزيرا عليه السلام
حين رجع الى قومه راى اولاده شيوخا وهو شاب وعند ابي حنيفة رحمه الله
الخلفية في التكلم يعني التكلم بلفظ المجاز خلف عن التكلم بلفظ الحقيقة يعني
ان التكلم بهذا ابني مثلا وارادة البنوة اصل والحرية خلف وانما فسر بذلك
ردا لمن ذهب الى ان هذا ابني خلف عن هذا حر ثم ثبت الحكم بناء على صحته
بطريق الاستبدال لا بطريق الخلفية لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو وصف له اولى من اعتبارهما في غيره وثمرة
الخلاف تظهر في مسئلة هنا وهو قوله هذا ابني للاكبر سنا منه فعندهما لا يعتق

لما مر انفا

لما مر انفا وعنده يعتق لان التكلم بقوله هذا ابني صالح للتكلم به في محل
الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة
فالشرط فيه ان يكون الاصل وهو التكلم صحيحا بان يكون مبتدأ وخبرا موضوعا
للايجاب بصيغته وعند تعذر العمل بحقيقته يكون عاملا في ايجاب الحكم الذي يحتمله
المحل بطريق المجاز ولهذا الكلام مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه اذ البنوة
سبب للعتق في المملوك فصار مستعارا له بعد سيئة صونا للكلام عن الالغاء ومنها
قوله لعبده او حماره هو حر وقوله علي الف او على هذا الجدار فان العتق
والالف يلزم المقر عنده خلافا لهما فيهما بناء على الاصل المذكور فان
حقيقة هذا الكلام ثبوت العتق ولزوم الدين في مطلق احد المذكورين لا
كليهما او لا على التعيين لا على التعيين وذلك غير متصور لاستحالة العتق
في الحمار ولزوم الالف على الجدار فلغا الكلام عندهما وهو ثبوت
الحكم في احدهما معينا اطلاقا للمطلق على المقيد وعنده يصح هذه
الاستعارة لصحة التكلم وان استحال حقيقته والمراد بالمذكورين العبد
والحمار في المسئلة الاولى والمقر والجدار في الثانية واعتبر
اي اعتبر ابو حنيفة رحمه الله المجاز بالاستثناء كما ان الاستثناء تصرف في اللفظ
وصحته اي الاستثناء يتوقف على صحة صدر الكلام تكلما ولا يتوقف على تصور
الحكم حتى قلنا في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعين انه يقع
واحدة لان الالف ثم لغة ايجاب ما وراء الثلاث واستثناء من طريق الحكم باطل
فكونه استثناء الكلام من حيث الحكم فيقع ان يقع ثلاث كما لو قال انت طالق
ثلاثا الا ثلاثا فكذلك المجاز يتوقف على صحة الكلام لا على تصور الحكم وانما
لم يعتق في قوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق وان كان التكلم به صحيحا لانه
لا صحة له في مخرجه اذ ليس له محل يصح فيه بطريق الحقيقة اصلا فالغاؤه
ضروري بخلاف قوله هذا ابني ومما يؤيد مذهبه ان قولهم للشجاع
هذا اسد استعارة صحيحة مع استحالة ان يكون الشجاع الهيكل المعلوم
هذا والمذكور في كتب الفقه ان تصور الاصل ليس بشرط عند ابي يوسف
رحمه الله خلافا لهما ذكره في الجامع وجرف اخر ان تصور الفعل المحلوف

الاصل

من الكلام

شرط لانعقاد اليمين وبقائها عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف
رحمه الله ليس بشرط اصلا اذا قال والله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز
وليس فيه ماء ان علم انه ليس فيه ماء ينعقد ويحنث للحال وان لم يعلم
لا ينعقد عندهما وعنده ينعقد وعند بعض مشايخنا لا ينعقد
عندهما علم او لم يعلم وفي الهداية وفي ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز
اليوم فاهراق الماء وليس فيه ماء لم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال
ابو يوسف رحمه الله يحنث اذا مضى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين
بالله تعالى والاصل انه من شرط انعقاد اليمين وبقائه التصور عندهما خلافا له
فان قيل هذا الذي تسميه لا استعارة لتصريح ائمة البيان بان المجاز المرسل
ليس لا استعارة قلنا مجاز في هذا الاصطلاح الا ترى انهم ذكروا
ان المراد من هذا الابن هو جزء من جبين مملكته ولو كان بينهما عندهم لكان
المراد الحقيقة ويطابق الاصطلاحين ليس بشرط على انه عند بعض ائمة
البيان مجاز ايضا ولما كانت من الفروع المبنية على الخلاف
في كيفية الخلفية اولى وعندهما المجاز اولى والى هذا اشار بقوله وهذا
يرجع الى اصل آخر اراد ان يبين كيفية من شاء فقال ولما كانت الخلفية بين
التكلمين عنده والحقيقة غير مهجورة كانت الحقيقة اولى لان الخلف لا يلزم الا محل
وان عم حكم الخلف فيحمل اللفظ عاملا في حقيقته عنده ان امكن وانما يصار
الى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة او هجرانها ولم يوجد لكونها مستعملة
وعندهما بين الحكمين ومما يرجع الى الحكم المجاز راجح للعرف والعرف
املك او لا يشمله على حكم الحقيقة فكان الحقيقة المجاز المتعارف اولى والوجه
الاول اعم لاختصاص الوجه الثاني بالحقيقة وفي قوله بين التكلمين وبين
الحكمين قوله عن التكلم بهذا ابني وارادة البنوة اصلا الى آخره تسامح لما تقدم
ان الخلفية بين اللفظين فقوله لعبده هذا ابني خلف عن قوله الله حر هذا
ابني اما من حيث التكلم او من حيث الحكم ولا يجارينا في ذلك وعلى هذا
اي على ما ذكرنا اولوية العمل بالحقيقة المستعملة عنده خلافا لهما في الوجه

اذا

اذا اقرأ انه قصيرة ولم يقرأ الفاتحة جازت صلوته ويكره ولو اقتصر في خطبة
الجمعة على التحميد مثلا جاز وقالا لا يجوز فيهما الا الامر بالقراءة والذكر في قوله
تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله فاسعوا الى ذكر الله نص والى المتعارف
لكونه اولى ولانه القصيرة والتحميد لا يسمى قرآنا وخطبة عرفا والمراد بالذكر
الخطبة والصلوة وانما يجتنب لهما حائض لا يقرأ القرآن احتياطا لكونه
قرآنا حقيقة كما حرم قراءتها على الحائض والجنب احتياطا ومن احتياط في الصلوة
ان لا يجوز له ان التحميد ذكر حقيقة ولانه القصيرة قرآن حقيقة بدليل
حرمتها على الحائض والجنب المذكور والحقيقة المستعملة اولى
ثم حمله لما ذكر الحقيقة يترك الى المجاز اذا استحالت او تعذرت
او هجرت اراد ان ينبه على جميع اقسام ما يترك به فقال ثم جملة ما يترك به
الحقيقة والحقيقة في اقسام القرائن الصارفة عن الحقيقة الى المجاز في
الشرعيات وانحصارها في الخمس بالاستقراء احدها الترك بدلالة
العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا
تعارف الناس استعماله لمعنى كان ذلك الحقيقة لوجود امارتها وهو المبادرة
الى الفهم ثم التعارف ان كان في الشرع فحقيقة شرعية وان كان فيه وفي غيره
فحقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازا شرعيا او عرفيا لتوقفه على القرينة
كترك التعامل لا يمكن بدون صلوة او حجا او المشي الى بيت الله يلزمه الاركان
المعهودة والمناسك المعلومة واحد النسكين حجا او عمرة في المشي وان
لم ينوها لتحقق العرف لمباشرة معانيها اللغوية من الدعاء والقصد
والمشي عند اداء المناسك واعترض بان المشي لو صار هذا العقد يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لوجوب الحج به ماشيا ولو ركب يلزمه دم فالوجه
ان يجعل من قبيل الكناية فانه لا ينافي ارادة الحقيقة كما صرح به علماء البيان
وان لم يبين وجواله ان لزوم الجمع ممنوع وانما يحج ماشيا لان التعارف
واستفاضة من سبق في اداء النسك ماشيا وكذا يجب بعينه لا
لارادة المعنى اللغوي الذي صار مجازا متوقفا على القرينة الاخرى

انه لو قال هذا الكلام وهو في الكعبة يلزمه حجة او عمرة ولا يخفى انه استعمل اراد معنى
اللغوية وفي الهداية لان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ
وصار كما اذا قال علي زيارة البيت ماشيا ولا وجه لجعله كناية اما
اولا فلان المجاز انما يكون كناية قبل التعارف لا بعده واما ثانيا فلو كان
الحج به ماشيا بعينه وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك عند المجاز قبل ان يصير متعارفا وفي الكشف فاما اذا
صار متعارفا فقد صار صريحا واجيب ايضا بان الحج ماشيا لما كان
افضل قال عليه السلام من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات
الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبعمائة عدل ظاهر لفظه من
ايجاب المشي احراز الكمال الفضيلة كما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فان اهل
التفسير اتفقوا على ان معناه لا يمسه الا الكرام البررة ومع ذلك روعي
لفظه ايضا فقيل لا يجوز للجنب ولا للمحدث مس المصحف لظاهر هذه الاية
وكما هو في هذه المسئلة كذا هنا اعتبارا لظاهر اللفظ   اوان يضرب لو قال
لله علي ان اضرب ثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه
عرفا واللفظ حقيقة في غير ذلك كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وقيل ضرب
الثوب حطيم الكعبة في العرف عبارة عن اهدائه الى مكة وقوله سواء الى المجاز
سواء الى الكل والجزء في المسئلة الاولى اطلاق البعض على الكل او المطلق
على المقيد وفي الثانية السببية ايضا وفي الرابع السببية لان الضرب على
الحطيم امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه وكذا الوصف
لا يسري الا ساسه وعسى الى ما يعارف بعض فيه سواء على حسب
ما اختلفوا فيه وسقط حقيقة وهو لطم الراس بدلالة العادة وانما قلنا
لان الكلام فيما ترك به الحقيقة وهنا لم يترك بل اريد بعض افرادها ولهذا
جعله الامام فخر الاسلام رحمه الله مشيرا بالمجاز ولا العادة هنا في استعمال
تعاطي الراس الحلال وسقا مثلا لا في استعمال لفظ الراس لانه يستعمل في كل
راس بخلاف المسائل المتقدمة فان الامر فيها بالعكس   وبدلالة

وثانيها

وثانيها الترك بدلالة محل الكلام بان كان محل الحقيقة غير قابل لحكمها كما
مر في لا تأكل من هذه النخلة وبهذا اسقط عموم قوله تعالى وما يستوي الاعمى
والبصير فظاهره للعموم لان الفعل نكرة يدل على المصدر لغة فصار تقديره
لا استواء والنكرة في حيز النفي تعم لكن العمل بالعموم متعذر لوجود
المساواة في كثير من الصفات فوجب الا قصار على البعض وهو ما دل
عليه السياق التفاوت في البصر فسقط قبول العموم وكذا كاف التشبيه
يعني كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند ثبوت الحكم كقول
عائشة رضي الله عنها اموالنا كسائر وابنائنا فانه لا يمكن القول بالعموم فيه
لاستحالة المماثلة من وجوه كثيرة على ما مر في بحث الحقيقة فلم يصح التمسك به في ايجاب
القطع على النباش كما قال الشافعي رحمه الله واذا ثبت المماثلة في حكم الدنيا يحمل
على حكم الاخرة وهو الاثم بخلاف ما قال علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان كاف التشبيه هنا لم تعم عندنا
لان الحكم غير ثابت عن العموم اذ المماثلة ثابتة حقيقة وكذا حكما اذ الغرض
من التشبيه الالحاق في الحكم فيقتل المسلم بالذمي ودية الذمي تساوي
دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
فيهما فلذا انما عملنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لانه في حق حقن الدم ولم نعمل
به في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد لحال الدرء
والحقن لا اثباته ويرد على هذا التقرير ما ذكر في هذا الباب لو قذف رجل
رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت حد هذا الرجل لان كاف التشبيه له عموم
فيما يقع على انه لا يستقيم في قوله كما قال النابغة سوى العموم فيه
ومنه اي مما ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه سقط حقيقتها
لان عين فعل الجوارح لا يمحو بمجرد الشبه وعين الخطأ والنسيان
غير مرفوع والنبي معصوم عن الكذب فيكون المراد المجاز وهو الحكم اطلاقا
لاسم الشيء على موجبه واثره والحكم نوعان مختلفان احدهما الثواب في العاجل
والعقاب في الحرمان وثانيهما الجواز والفساد والكراهة وكونها ونحو ذلك

اخروي والثاني دنيوي واحتيج فيهما ظاهر ليحمل الجواز بلا ثواب والفساد بلا عقاب
وهذا لان الثواب والعقاب يبتنى على صدق العزيمة والقصد والجواز والفساد
على صحة الاركان والشرائط لكن يوصفان بالحسن ولم يعلم حتى صلى لم يعقد
شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته ولو صلى رياء وسمعة مع اتيانه بالاركان
والشرائط اثم من غير فساد ولو تكلم ناسيا في الصلوة فسد من غير اثم فصار
الحكم مشتركا ولا حكم له على حدة يظهر المراد لما مر في المشترك فلم يصح
التمسك بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم
فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله ولا يتاتى له الاحتجاج بذلك علينا الا ان يبين ان
المراد ليس الا الحكم الدنيوي ولا سبيل له الى ذلك لان الحكم الاخروي
مراد اجماعا اذ لا ثواب بدون النية ولا اثم في الخطاء والنسيان اجماعا
فلم يكن الاخر مرادا والا لزم عموم المشترك او المجاز وكلاهما ممتنع
عندنا والثاني عندك فاللفظ صار مجازا عن جنس الحكم متناولا وفي الحديث
الاول رواية اخرى انما الاعمال بالنيات وحقيقته متروكة ايضا لوجود
كثرة الافعال بدون النية وبان التقدير خاص والرواية الاولى تحتمل
ما افادته الثانية وهنا اعتراضات لم نجد الى طيها سبيلا وان اوردنا
ذكرها تطويلا اولها انه لو كان المراد الحكم الاخروي فقط لما استقام تمسك
العلماء في عدم جواز العبادات بدون النية بهذا الحديث وثانيها انه يلزم
كون الثواب مرادا بالاجماع وعدم الثواب بدون النية اتفاقا الا بعض ذلك
لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي الارادة منه وثالثها انه لا يلزم عموم المشترك
على ارادة معنييه مثل قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في
شيء وان كان الحكم بالجسمية باعتبار المعاني الا انها مع كونه مجازا
لاحتمال ان يكون من قبيل المجرور وان حكم الاعمال المجرور ويعم وراءهما
مع كونه مشتركا لفظيا انما هو معنوي لان الامر الثابت بالنية لا يعرف
ان يكون دنيويا او اخرويا كالحيوان يعم الانسان والفرس وغيرهما
وهذا اعتراض استحسن الا ان كثيرا ما ذهب بعضهم الى انه وارد لا دافع له

واجيب

مجمع عليه وسنوف الجواز بالنية صح

واجيب عن الاول بان العبادات اذا خلت عن النية لم يترتب عليها الثواب
فلم يعتد بها لان الشيء ينعدم بانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه على ما
يعرف في فصل الاهلية فاستلزم عدم الثواب انعدام العبادات وفيه
بحث وعن الثاني لان توقف الثواب على النية مختلف فيه ولا شك ان
حمل اللفظ على المجمع عليه اولى فلذلك حمل عليه لا لموافقة الحكم الدليل
وهو مراد القائل اشار بقوله اذ لا ثواب بدون النية اجماعا لا الجواز
الجواز فانه مختلف فيه فقد يجوز بدون النية عندنا كالوضوء فيحمل على
الاول دون الثاني وهذا كما استدل به صاحب الهداية في جواز التيمم بعد
الدليل بان الطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه لانه مراد بالاجماع وعن الثالث
انا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم انه قائم مقام قولنا حكم الاعمال
لان قولنا الحكم هو الاثر الثابت بالشيء من اوضاع المتاخرين واصطلاحاتهم
ولم يكن في زمن النبي عليه السلام بل المراد ان الاعمال مجاز عما يصدق عليه
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة وهي الثواب والاثم والجواز
والفساد ونحو ذلك وهي عمل بالنسبة اليها نحو له المشترك اللفظي
لكونها موضوعا وضعا نوعيا لكل منها على حدة وكان المشترك صار قسمين
احدهما القسم المشهور وهو الموضوع وضعا مجازا بالمعنيين المختلفين
فلا يعم واورد عليه بان هذا اشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ
بالنسبة الى مسبب معناه الحقيقي ومسببه وحاله ومحله ونحو ذلك لا بالنسبة
الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب
او الجواز مثلا بخصوصه بل الاثر ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الجواز
والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا
عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او
تاخر او لم يوضع قط اذ لم يكن له لفظ الحكم محققا فان اللفظ مجاز
عن المعنى لا عن اللفظ واجيب عن هذا بمنع المقدمة الاولى اذ الاشتراك قد يكون
بالنسبة الى افراد نوع واحد كاشتراك الاعلام سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان المجاز هنا بالنسبة الى افراد نوع واحد وانما يكون لو لم يكن احدهما لازم

العقد سابق على صدق العزيمة ولا خفاء على ان صدق تحقيق الاركان
والشرائط وفي اصول الامام السرخسي رحمه الله الجواز يراد به
كل منهما لا بهما فسابق على معنيين متغايرين ولا نسلم ان الملابس
لحقيقة العقد ليس هو الثواب لخصوصه كيف والملابسة بين العقد والثواب
ظاهرة فانه سبب الثواب فيكون مجازا عنه لا عن اللازم والاعم
وهذا لان الاعم عام فيكون مجازا عاما ايضا لما عرف في الصالح
واذا كان مجازا عن الثواب يعني العموم ايصدق لكل ثواب بالنية
ولو جعل مجازا عن اللازم والاعم لا يعني العموم اذ لا يصدق كل لازم
ولو بالنية لان بعض اللوازم ولا يراد بالنية كالجواز والفساد
وبهذا يظهر الجواب عن الثالث واجيب عن الرابع بان كون الاضافة
في قولهم حكم الدنيا وحكم الاخرة مبينة لاحد معنييه امارة الاشتراك
اللفظي لوان لتعيين الذهب وعين الشمس وعين الميزان وعين الانسان
والمتواطئ ممنوع وذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نصوبنا
هذا المنع اذ المدعي ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك وفيه
نظر لانا لا نسلم كون الاضافة مبينة امارة الاشتراك اذ لا يقال قرء الحيض
وقرء الطهر ولا اخفاء الاظهار واخفاء الستر وقوله والمتواطئ
يعرف من ذلك يعرف القبول لقولهم صلوة الظهر وصلوة العصر
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وكذا دعوى الاجمال لان احكام ابين الاصول
لم يعلم بان الحكم هنا مجمل فلم يسمع حمل كلام المصنف عليه على ان
ويدل لا معنى وثانيها الترك نحو يرجع الى المتكلم كقوله تع واستفزز من
استطعت منهم بصوتك الخطاب لابليس لانه لم يرد اسيرك وحول من
استطعت منهم بوسوسك ودعائك الى الشر ترك حقيقة الامر
لان الامر نع وهو حكيم لا يامر بالفحشاء قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء
وحمل على التوبيخ والتعجيز مجازا فانه من لوازم الامر عند ترك المامور به
كذا قيل ويعزى الجمهور انه حمل على الاقدار والتمكين لملابسة بينه
وبين الامر لانه للايجاب وهو يستلزم الاقدار والا يلزم تكليف

العاجز

العاجز كيمين الفور بان قامت امرأة للخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت
طالق فرجعت وجلست ثم خرجت لا يطلق فانه ترك حقيقته وهي مطلق الخروج
او عمومه او المعنى ان خرجت خروجا والنكرة في موضع الشرط تعم على ما عرف
واريد المقيد او الخصوص بدلالة معنى في المتكلم وهي ترك الخرجة عاطفة
وحمله على اليمين بالحصر فيها والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا
غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل
خرج من فوره اي من ساعته وهذا النوع من اليمين تفرد به ابو حنيفة رحمه الله
ولم يسبق وكانوا يقولون اليمين مؤبد كقوله لا افعل ومؤقت كقوله
لا افعل اليوم فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا
لفظا مؤقتا معنى ويسنده ما روي عن جابر وابنه رضي الله عنهما انهما
دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا
ولذا قلنا لو وكل بشراء اللحم ترك اطلاقه وتقيد بحال المتكلم فيحمل
على النيء ان كان مقيما وعلى المطبوخ والمشوي ان كان مسافرا وكذا لو وكل
بشراء خادم او فرس ترك اطلاقه وتقيد بحال الآمر فيحمل على
الوسط ان كان من الاوساط حتى لو اشترى ما يليق بالملوك لا يلزم
الآمر وبدلالة ورابعها ترك الحقيقة بسياق النظم كقوله
تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فانه
ترك حقيقة الامر والتخيير بدلالة السياق وهو الوعيد اللاحق وحمل
على الانكار والتوبيخ مجازا لانه ضد للمراد وهو لتسوية المامور به وذلك
لاعدامه واعراضه وبين الضدين ملازمة من حيث المنافاة وتسميته
النقيض باسم ضده من اقسام المجاز قال تعالى وجزاء سيئة سيئة فلو قال للحربي
انزل ان كنت رجلا لا يصير آمنا ان سمع السياق لانه شائع لا امان حتى لو قال
انزل فصير آمنا وكذا قال اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق زوجتي
ان كنت رجلا لا يصير وكيلا ولو قال اشتر لي جارية لخدمتي لا يكون له
شراء الشلاء والعمياء للتوكل حتى لو اشتراها يلزم الموكل وكذا لو

قال استوى جاريه اطارها لم يكن له نشر آر اخت المولد من الرضاع فالحقيقه

مهجوره في الكل بقرينه السياق وبدلالة اللفظ وخامسها الترك بدلالة

اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ متناولا للافراد لعمومه على سبيل الوضع ولكنه

يكون معهودا فيخصص بالبعض بالنظر الى ما اخذ اشتقاقه هل ذكروا الكلمة

بطابق الكثرة مثله المذكور في هذا المقام وانه نوعان الاول ان يكون اللفظ

منبيا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد المسمى نوع قصور فلا يتناول

الفرد القاصر عند الاطلاق كاللحم في قوله والله لا ياكل لحما فانه لا يتناول

لحم السمك والجراد لقصور في لحميتهما حتى لا يحنث باكلهما بلا نية وهو ان اللحم ينبئ

عن القوة والشدة بدلالة الاشتقاق فان هذه الحروف كيف ما تركبت دلت

مع الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة والتحم

الجراح اي اشتد وقوي ومنه الملح لانه يقوي به الطعام والطاعم وسمي

اللحم لحما باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان ولا دم

للسمك لان الدموي لا يسكن الماء وهو يعيش فيه ولان الذبح شرط الحل

في الدموي لازالة الدماء المسفوحة وهو حلال بلا ذبح وكذا احل الشرع

لحم الجراد بلا ذبح فجرى مطلق اللفظ لقصور في لحميتهما لان صرف

اللفظ المنبئ عن القوة الى ما فيه قوة واشتداد اولى من صرفه الى ما فيه قصور

وان كان ان سمي له حقيقة فهو حق لان الناقص يعد بالنسبة الى الكامل في المسمى كانه

المجاز من حيث وفي التحقيق ولقايل ان يمنع كونه اسما معهودا ومأخوذا

مما ذكر بل الملحمة والتحام القتال ماخوذ منه لكثرة اللحم بكثرة القتلى عند اشتداد

القتال فلا يكون له ماخذ دال على الشدة ومن تشبث في ذلك بقولهم التحم

الجراح دون الملحمة والتحم الحرب فرارا عن هذا المنع فقد وقع فيما التجأ لجواز ان

يكون التحام الجراح ماخوذا من اللحم لكثرة اللحم عند التحامها فان التحامها

انما يكون بعد ذهاب المدة والدماء الفاسدة ونبات اللحم الصحيح في

مكانها على ان لذلك المنع دفعا لا يخفى على المحصل عند تحصيل معنى الالتحام

وكالصلوة لا يتناول صلوة الجنازة لما مر وذلك لقصور فيها لعدم استعمالها

على الاركان المعهودة في هيئة الصلوة وحينئذ لم يذكر الا تعريفا لوجه

ما مر في تحليل العام من الفرق بين صلوة الظهر وصلوة الجنازة اي الاولى

اضافة تعريف والثانية اضافة تقييد وتخالف ما مر ثمة ان الصلوة في

اية الوضوء تتناول صلوة الجنازة كما وقع التنبيه عليه هناك

وكالرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة لا تتناول الشلاء والعمياء

لكونهما هالكتين من وجه لفوات جنس المنفعة فيهما والرقبة

اسم لغير الهالكة لغة فلا يتناولهما عند ذلك الاطلاق وكالمنبوتة المعتدة

لا تتناولها كل امرأة لي طالق بلا نية لان لفظي عبد الاطلاق يتناول

المملوكة من كل وجه والمنبوتة ليست كذلك لزوال اصل ملك النكاح وهذا

حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام حتى يمنع من الخروج والبروز

والمملوك لو قال كل مملوك لي فهو حر يعتق مدبروه وامهات

اولاده دون مكاتبيه الا ان ينوي بخلاف الرقبة في قوله تعالى فتحرير

رقبة لانها تتناول المكاتب حتى صح اعتاقه عن الكفارة ولا تتناول المدبر

وام الولد حتى لم يصح اعتاقهما عنها وهذا لان الملك في المكاتب ناقص لانه

مالك يدا وكذا لم يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة ولم ينفذ

نكاح المكاتب بعد موله ويموت المعتق لا ينتهي ملكه ارثا واذا كان مالكا

من وجه لا يكون مملوكا كاملا وذلك الوجه والرق في المكاتب كامل وهذا احتمل

الكتابة الفسخ ولو كان الرق ناقصا لما قبله كالمدبر والتحرير ازالة

الرق ضمنا على قول الشيخ لانه ازالة الملك عنه او قصدا على قول

صاحبه كما سيجيء في عوارض الاهلية ولهذا اختص التحرير

بالمرقوق فلا يجوز غيره فيستند عن التحرير كمال الرق اذ لو كان ناقصا

لم يكن التحرير ازالة الرق من كل وجه وقد تحقق كمال الرق في المكاتب

فتناوله تحرير الرقبة المنصوص عليه دون اسم المملوك

المحلوف عليه لنقصان في مملوكيته وفي المدبر وام الولد بالعكس الحكم

اي تناولهما كل مملوك لي دون الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة كما مر لا انعكاس

العلة وهي ان الملك فيهما كامل لانهما مملوكتان يدا ورقبة ولهذا يملك
اكتسابهما ويحل له وطيهما مع ان الوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين والرق
فيهما ناقص ولهذا لا يحتملان الفسخ ولا يملك بيعهما ونقصانه مما يمنع جوازهما في
تحرير الرقبة   والثاني اي النوع الثاني ان يكون اللفظ منبيا عن
القصور والسعة وفي بعض افراد المسمى نوع قصور كما في وجهه اصالة
فلا يتناول ذلك الفرد الكامل عند الاطلاق كما اذا حلف لا ياكل
فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند ابي
حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم عن السعة لانها من التفكه وهو التنعم
قال تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بما هو زايد على
ما به قوام البدن وهو الغذا لانما يتعلق به القوام فانه لا يسمى تنعما عرفا
ولهذا الناس سوا في تناول الغذاء وخص البعض باسم التنعم والرطب
والعنب يقع بهما القوام لانهما يتولد منهما الدم الذي هو اصل الغذا ولهذا
يكتفي بهما في بعض المواضع وكذا الرمان فانه وان كان قليل الغذا لكنه
جيد الغذاء فلذلك يقع به القوام ايضا فلا يتناول اسم الفاكهة المنبية
عن السعة هذه الثلاثة لان فيها نوع زيادة وجهة اصالة وهي
الغذائية كما لم يتناول اللحم لحم السمك لنقصان فيه وتعليل الامام
محمد بن سلام رحمه الله في الرمان بانه قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية
ليس بظاهر اذ الدوا به لا يصلح علة لوقوع القوام به ويمكن توجيهه
بانه اراد انه ليس بدوا مطلق بل فيه شوب الدوا فيكون
غذا ودوا بخلاف ما لم يصلح للغذا انما هو دوا مطلق وقالا يحنث
باكلها لانها من اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها ولو منع
الغذا به دخولها تحت اسم الفاكهة لمنعت البسر الذي هو الكثير
غذاء من العنب ولم يمنع وكذا اذا حلف لا ياتدم لم يحنث باكل
اللحم والبيض والجبن عند ابي حنيفة رحمه الله لان الادام
اسم لما يوكل تبعا فلا يتناول ما يتناول مقصودا ايضا لقصور

معنى

معنى السعة فيه وعند محمد رحمه الله يتناول ذلك لكمال معنى الموادمة
وهي الموافقة وفي المغرب مدار التركيب يدل على الموافقة والملايمة وعن ابي
يوسف رحمه الله روايتان   والصريح الصريح اسم لكلام مكشوف
المراد بالاستعمال حقيقة كان او مجازا ولم يذكر قيد الاستعمال وان احتيج
اليه لاخراج اقسام البيان تعويلا على المورد وقيل ما ظهر المراد منه
ظهورا بينا فاصل التركيب يدور على الظهور ومنه انكشاف يقال
فلان صرح بكذا اذا اظهر بابلغ اظهار وفي المثل صرح الحق عن
محضه اذا انكشف الامر بعد الالتباس ومنه التصريح خلاف
التعريض والقصر سمي صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية
وذلك مثل قوله بعت واشتريت وانت حر وانت طالق
فان المراد منها ظاهر مكشوف بسبب كثرة الاستعمال وحكم الصريح
ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية سواء قصده او لم يقصده حتى
لو قصد التسبيح يجري على لسانه انت حر او انت طالق يثبت العتاق
والطلاق اما لو اراد صرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله بان نوى
رفع القيد الحسي في انت طالق مثلا يصدق ديانة لا قضاء ولهذا قلنا
بجواز التيمم قبل الوقت واداء فرضين فصاعدا به خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله
تعالى ولكن يريد ليطهركم تصريح بالتطهير بالتراب اذا اعوز كم التطهير بالماء واذا
حصلت الطهارة به صار كالوضوء فيجوز اداء فرضين به ويجوز التيمم قبل
الوقت وهذا النص حجة على الشافعي رحمه الله في قوله ليس بطهارة حقيقة
انه هو تلويث وتغبير وكيف يكون طهارة مع صريح الكتاب بخلافه وانما طهارة
للشافعي رحمه الله في كونه مفتاحا للصلوة طريقان احدهما انه ساتر للحدث
حتى ابيح للمتيمم الصلوة مع قيام الحدث ولهذا لو راى الماء عاد حكم الحدث
به اوكف فصار كطهارة المستحاضة وثانيهما انه طهارة ضرورية فلم تعتبر فيما
وراء الضرورة

اسكنسابهما

فلا

واذا عقيب ذكر التيمم صريح في حصول الطهارة به وفي الكشاف ولكن يريد ليطهركم صح

فلا يجوز قبل الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد وانما جاز النفل بعده لكونه تبعا
وقوله لا بعد طلب وقوله اشارة الى خلافيتين احديهما مبنيتان على هذا اوليهما
ان طلب الماء من الجوانب من ربع ميل او غلوة مطلقا شرط جواز التيمم للمسافر وعنده
فلم يجز بعد طلب وفوت الماء وعندنا انما يجب عند غلبة الظن بقربه او اخبار
ولا يجب بدون ذلك وثانيهما ان المريض في المصر اذا خاف زيادة المرض
او امتداده لو توضأ لم يجز له التيمم عنده ما لم يخف تلف نفسه او عضوه
وعندنا يجوز لان صريح النص دل على ان التيمم مطهر وان الحاصل به طهارة
مطلقة فلا يكون بدلا ولا طهارة ضرورية فهو محجوج عليه كلا وجهيه
وقوله حتى لا يجوز بالتيمم للوقت الثاني وهو ظاهر وقيل للوجهين وفيه بعد وقوله
وقوله الى فوت الماء لا فوت الصلوة لانه لو كان نعم ماء وخاف فوتها
لو اشتغل باستعماله وطلبه لا يجوز له التيمم كذا في كتبهم وفي
المختلفات اذا كان الماء منه على اقل من ميل لم يجز تيممه وان كان في الوقت
ضيق واصل في الشافعي رحمه الله وفي قوله يتيمم ويصلي بالتيمم قضاء بعد خروج الوقت
ثم يعيد كذا في المصفى وعلى هذا يحتمل ان يراد فوت الصلوة
وحكم الكناية ما تستتر المراد منه بالاستعمال اي يحصل الاستتار
بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه يتصل الاغراض صحيحة وان كان معناه
ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا
في اللغة كذا قيل ويحتمل ان يراد ان الاستتار فيه بسبب قلة
الاستعمال كما ان الانكشاف في الصريح بكثرة الاستعمال ولذا سمي المجاز قبل
ان يصير متعارفا بكثرة الاستعمال كناية واصل التركيب يدل على الاستتار
والخفاء يقال كنوت وكنيت اي استترت قال واني لاكنو عن قذور
بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح ومنه الكنية لاستتارها بالنسبة
الى العلم وسمي الضماير كنايات لاستتار المراد منها لان الضمير عبارة عن الاسم

المضمن

المتضمن للاشارة الى المتكلم او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق ذكره
فلا يعلم المراد منه الا بقرينة فان قيل الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال
فلا يكون داخلة في التعريف قلنا انها انما وضعت استعملها المتكلم بطريق
الكناية فلم يكن قبل الاستعمال كناية كاللفظ قبل الاستعمال لا يكون
حقيقة وحكم الكناية ان العمل بها لا يجب الا بقرينة النية او دلالة الحال
لازالة التردد الحاصل من الاستتار ثم الصريح كما يكون
حقيقة ومجازا كذا الكناية تكون حقيقة ومجازا فالاول كالاسد
في الهيكل المعلوم والثاني كالاسد لعلي كرم الله وجهه والثالث
كالصلوة اذا استعملها اللغوي في الدعاء والرابع كالمجاز قبل ان يتعارف
فظهر الفرق بين الكناية والمجاز بالعموم والخصوص من وجه لاجتماعهما
في الرابع ووجودها بدونه في الثالث ووجوده بدونها في الثاني وقيل
في الفرق بينهما انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكنى بالبيضاء عن الحبشي
وبالبصير عن الضرير ولا اتصال بينهما ويجوز ارادة الحقيقة في موضع
الكناية ولا يجوز ارادتها في موضع المجاز بل يتنحى الحقيقة عند الارادة
وكان المصنف انما لم يذكر تعريف الكناية اكتفاء بتعريف مقابلها لانه يفهم
منه لان الكناية ما لا يكون مكشوف المراد فيكون مستترا قال الامام السرخسي
رحمه الله والكناية بخلاف ذلك او بيان حكمها فان العمل بها يتوقف
على ما يزيل التردد في المراد يكون مستتر المراد لا محالة وفي سلوك هذا
الطريق هنا من المناسبة ما لا يخفى وشمر حول عما قال ان
الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما مثل بتة وبتلة وخلية
وبرية كنايات الطلاق وهذا البعض لم يكن الواقع بها رواجع كما قال الشافعي رحمه
الله لما ذكر عمل المكنى عنه وقد قالوا الواقع بها بوائن وتقرير الجواب ان هذه
الالفاظ معلومة المعاني لا ابهام فيها مثلا البائن معلوم المعنى لا ابهام فيه

انما الابهام

في انها بائنة عن اي شيء عن البلد او عن النكاح او عن حسن الصورة او السيرة
او عن فعل الخيرات او غير ذلك وكذا في اخواته فلذلك الابهام شابهت الكنايات
الحقيقية فسميت بها مجازا وهذا الابهام احتيج الى النية او دلالة الحال
كمذاكرة الطلاق فاذا زال الابهام وجب العمل بموجباتها من البينونة
والحرمة من غير ان تجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية
عنه فلذلك كان الواقع بها بوائن وربما يقرر الجواب بوجه آخر وهو
ان تسميتهم هذه الالفاظ كنايات الطلاق مجاز لمشابهتها الكنايات لما
الطلاق وهي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة في ان الابهام في كل منها
فيما يتصل به فسميت بذلك مجازا اطلاقا لاسم احد الشبيهين على الآخر
ولو كانت كنايات الطلاق حقيقة لكان الواقع بها رواجع لا انها كنايات
مجازا لكونها كنايات حقيقة لما مر من استتار المراد بها ولا سيما انها على ذكر
اللازم وارادة الملزوم اذ المذكور مطلق البينونة والحرمة مثلا والمراد
المقيدة منها والمقيد يستلزم المطلق ولذلك احتيج الى النية او دلالة
الحال فاذا زال الابهام وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل كناية عن الطلاق
وحاصل التقريرين منع كونها كنايات او كنايات الطلاق وانها يلزم كون
الواقع بها رجعيا لو كانت كنايات او كنايات الطلاق حقيقة والطريق
الاول سلكه صاحب التحقيق والتنقيح وغيرهما وهو المطابق لتقرير
الامام فخر الاسلام رحمه الله فانه قال وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التي
لم يتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا وكذا تقرير المصنف اوفق
به لكن لا نسلم ان الكناية ما استتر المراد سواء كان الابهام فيما يتصل
به او غيره ولا نسلم ان هذه الالفاظ مستترة المراد حتى احتيج الى بيان
من جهة المتكلم عند عدم القرينة والجواب عنه بان حد الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم وفي هذه الالفاظ الانتقال من معانيها

الى

الى شيء آخر اذ من البين ان البينونة هي المراد من البائن مثلا لا شيء
آخر انتقل منها اليه والبينونة معلوم غير مستتر انما الاستتار في
محل عملها فلا يكون المراد مستترا مطلقا فلا يكون كناية حقيقة
لا نسلم اما اولا فلانه مصطلح ائمة البيان واشتراط ذلك في هذا الاصطلاح
ممنوع الا يرى ان المجاز قد يكون كناية مع انه ذكر الملزوم وارادة
اللازم والحقيقة قد تكون كناية ولا انتقال فيها واما ثانيا فلانه لما اريد البينونة
عن النكاح تكون انتقالا عن المطلق الى المقيد واما ثالثا فلان المعلوم
هو البينونة المطلقة وذلك غير مراد والمراد المقيد وهو مستتر غير
معلوم حتى احتيج الى القرينة والطريق الثاني احسن الا انه لا يلائم تقرير
المصنف وغيره سيما تقرير الامام فخر الاسلام رحمه الله وقوله اشير اليه
قوله لانها معلومة دليل كونها مجازا وقوله لكن شرع في بيان الجواب
والضمير في بعضه للبائن واخواته وفي بعضه لما الا في قوله استثناء
مما يليه او من قوله وجب العمل بموجباتها او من قوله سمي البائن ونحوه كنايات
الطلاق مجازا يعني ان كلا من هذين اللفظين تجعل عبارة عن
الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانهما لا ينبئان عن قطع وصلة
النكاح فلم يمكن ان تجعلا عاملين بنفسهما فجعلا كناية عن الطلاق
لانهما من لوازمه نظرا الى الاصل وهذا لان حقيقته الاعتداد للعدد والحساب
وكذا استبرئي لطلب الاستبراء ولا اثر لذلك في القطع لكن الاول
يحتمل الامر بعد النعم والدراهم والاقراء وغير ذلك والثاني يحتمل الاستبراء
للوطء وطلب الولد وللتزوج بزوج آخر وليعرف حال الرحم فيطلقها على تقدير
الفراغ ويمسكها على تقدير الشغل فيكون المراد مبهما فاذا زال
الابهام بنية الاقراء وبنية استبراء لزوج آخر ثبت الطلاق بهذا
اللفظ في المدخول بها اقتضاء ضرورة ان وجوب العدة يقتضي سابقة الطلاق
تصحيحا للامر المطلق فصار كانه صرح بالطلاق وكذا الثاني

اي اصل النكاح وهو الدخول

مُحَشّى

الطلاق رجعيا وقبل الدخول العدم محل الاقتصار لانه لم المقتضي
وهو العدة تجعل اللفظ مستعارا للطلاق لانه سببه اعتدادي
في الجملة فاستعير الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة لان الطلاق
قبل الدخول ليس سبب للعدة وفيه تنبيه على ان السببية في الجملة يكفي
لصحة الاستعارة ومن لم يقيده نظر الى انه سبب لوجوب العدة بالنظر
الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد وذا بالدخول فالطلاق قبله من العوارض
والعوارض خارج عن القواعد وفيه ارشاد الى التفصي عما يقال الاستعارة
المسبب الى السبب لا تجوز على ما مر لان العدة لا يختص على هذا
التحقيق بدون الطلاق فيحمل الاختصاص المجوز للاستعارة كما في
قوله يعني اني اراني اعصر خمرا على ما مر ثم جعل اللفظ مستعارا
عن قوله كوني طالقا فهو صريح في التناول لو قال لها انت واحدة طلاق
بائن او تطلق من غيرنية لان طلقتك وانت طالق ومطلقة بلا اختلاف
في الصيغ ولا بد للاستعارة من التوافق فيهما ولان طالق لانه مجرد
نعو بعض وحمله لا يقع به شيء ولن نوى قوله وقد جاءت يعني ما ذكرنا
ما ذكرنا مويد بالسنة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على سودة
وهي تبكي على قتلى بدر من اقاربها فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال
لها اعتدي فندمت واستشفعت ووهبت نوبتها لعائشة
رضي الله عنها فقالت احب ان ابعث من ازواجك يوم القيامة
فراجعها النبي عليه السلام فان قيل يلزم ان يثبت الرجعة في
سائر الالفاظ قياسا على اعتدي لكون الكل كناية قيل سوى
التسوية في البائن واخواته على وفاق القياس وعدم ثبوتها هنا
بالنص على خلاف القياس فلا يتعدى الى غيره الا اذا كان في معناه
من كل وجه كما في استبري رحمك كما مر وكذا انت واحدة يعني في

ان

طلاق شرع
صح

128
140

ان موجبه التوحد وذا لا ينبئ عن البينونة فلم يكن عاملا بموجبه
لكنه يحتمل ان يكون واحدة نعتا للمرأة اي واحدة عند قومك
او واحدة نساء العالم في الجمال او منفردة عندي ليس لي معك غيرك
وان يكون نعتا لمصدر محذوف اي تطليقة واحدة او دليل طلقة
فاذا زال الابهام بنية الطلاق صار كانه صرح به والصريح معقب للرجعة
فيقع به رجعي وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء ولن نوى
لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت نيته كما اذا قال انت
قاعدة ونوى طلاقا وعن بعض مشايخنا انه لن رفع الواحدة
لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة ولن نصبها تطلق
من غير نية لانها لا يصلح نعتا الا للطلقة ولن اسكنها يحتاج الى النية
والمختار ان حكم الكل واحد لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
ثم بين فضل الاصل في الكلام الصريح لانه وضع للافهام والصريح
ابلغ في ذلك وفي الكناية نوع قصور لاستتار المراد وظهر هذا التفاوت
فيما يسقط بالشبهات فلا يثبت بالكنايات حتى لن المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة
للخصومة لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر الصريح فاذا قال جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها لم يحد ما لم يقل زنيت بها او نكتها ولو قذف رجلا
بالزنا فقال رجل اخر صدقت لا يحد المصدق وعندنا خلافا لزفر رحمه الله
لانه نسبه الى الزنا بطريق الكناية لا بالصريح لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اذ يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا فلم تكذب الان ولن يريد السخرية وبه
وان كان الظاهر تصديقه في النسبة الى الزنا لكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد
وكذا اذا قال لغيره ما انا بزان ولا امي زانية بسبب التعريض بالمخاطب لم يحد
لعدم التصريح بالنسبة الى الزنا بخلاف قوله هو كما قلت عند قذف رجل
رجلا بالزنا فانه يحد هذا القائل مع انه تعريض لان كاف التشبيه تعم
في المحل الذي يقبله كما سبق

للعقوبة
صح

ان هذا القول
في حق التصديق
ايجاز بدلالة
مجمل الكلام

في قول علي رضي الله عنه وهذا المجمل يحتمله فيكون حد الشرب ثمانين
الحاقا له بالزنا قطعا للكلام القاذف الاول كما هو موجب العام عندنا وفيه بحث اشرنا اليه

باب معرفة وجوه الوقوف على احكام

النظم اي معرفة طرق اطلاع السامع على المراد من الكلام قيل ان الاقسام
المذكورة بعضها راجع الى السامع وهو المستدل وقيل الاقسام
الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم للمعنى وهذا في الدلالة وفي الاقتضاء
ظاهر وكذا في العبارة وفي الاشارة لان نظر المستدل الى المعنى لان
الحكم يثبت له بالنظم نفسه وقيل الدلالة وفي الاقتضاء اقسام المعنى
والبواقي للنظم وقيل الظاهر ان الكل اقسام للنظم والمعنى نظرا
الى الظاهر قوله بعد هذا واقسام النظم والمعنى اربعة كل قسم ينقسم الى
اربعة واعتبار النظم في الدلالة وفي الاقتضاء لان المعنى فيهما لا يفهم بدون
اللفظ ايضا وقيل لان الثابت بالدلالة مدلول مدلول النص
ومدلول مدلول الشيء مدلول له كما ان ملزوم ملزوم الشيء ملزوم
وكذا الثابت بالمقتضى لما سيجيء ان المقتضى حكمه صار حكم النص فيكون
الثابت بهما ثابتا بالنظم ايضا ولا يخفى هذه الوجوه لا تخلو عن تكلف
وقوله وهي اربعة اي وجوه الوقوف اربعة لان الحكم المستفاد من النظم اما
ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا وفي الاول ان كان مسوقا له فهو العبارة
وان لا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا
فهو الاقتضاء وان لا فهو التمسكات الفاسدة كذا قيل ولعل من هذا وجه
حصر الاستدلال في الاربعة والمذكور وجه ضبط انما التعويل على
الاستقراء وفي الاستدلال في ~~الاربعة والمذكور~~ اشعار الذهن من
الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد هنا والعبارة من العبور
فالسامع يعبر من اللفظ الى المعنى والمتكلم يعبر من المعنى الى اللفظ فسمي
بذلك لكونها موضع العبور واما النص فيطلق اطلاقا شايعا على كل

ملفوظ

بعض النظم وبعضها الى المتكلم وهذا ارجح الى صح

ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا
او غير ذلك اعتبارا للغالب ادعاه ما ورد من صاحب الشرع نصوص
وهو المراد من النص هنا واضافة عبارة النص من قبيل قولك جميع
الدراهم ونفس الشيء وما يجيء بالنسبة الى التصرف من عبارة النص والثابت
بها وفي الاستدلال بها وكذا في الثلاثة الباقية فنقول ما ثبت الحكم بصيغته
مع سوق الكلام له عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بالعبارة والتمسك به
لاثبات هذا الحكم استدلال بالعبارة وقوله تعالى اقيموا الصلوة عبارة
النص ووجوب الصلوة ثابت بالعبارة والتمسك به للوجوب استدلال بالعبارة
وما ثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت
بالاشارة والتمسك به لاثبات الحكم استدلال بها وما ثبت الحكم لا بالصيغة بل بمعنى
النص لغة دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بالدلالة والتمسك به لاثبات الحكم بها
وما ثبت الحكم لا بالصيغة ولا بمعناها بل بامر زايد ثبت شرعا هو مقتضى
النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص والتمسك به لاثبات الحكم استدلال
به اليه اشير في كشف المنار قوله فما سيق الكلام له السوق هنا الفارق
بين العبارة والاشارة اعم من ان يكون مقصودا من كل وجه او من وجه بخلاف
السوق الفارق بين النص والظاهر فالتمسك بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم في اباحة النكاح يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارته كالتمسك به في
بيان العدد وقوله سيق الكلام له بعرض لجانب اللفظ وقوله واريد به
قصدا بعرض للمعنى تاكيدا والضمير في له واريد به للموصول وفي به للكلام وفي هنا
مواحدات آ صحاب معرفة الوجوه قسما من الكتاب وهي صفة العارف به جعل
الوجوه مقسما اذا الضمير فيه يعود اليها فانه ينافي قوله بعد هذا كل قسم
ينقسم الى اربعة ثم ان المراد بالاول اما الاستدلال بالعبارة وهو الظاهر
او عبارة النص واياما كان فما سبق لا يصلح تعريفا له انما هو تعريف الثالث
اما

استدلال صح

مقتضى صح

بالعبارة وهو ليس بمذكور فضلا عن كونه اولا وايضا ليس هو من اقسام
الكتاب وكذا المذكور في تعريف الاشارة والدلالة لا تعريف الثابت بهما
لا تعريفهما وربما توجه الاول بان المقسم في الحقيقة هي الوجوه وهي
من اقسام الكتاب لانها عبارة عن العبارة واخواتها الا انها لما لم يعد
بدون المعرفة والوقوف على محالها ليتعذر الاستدلال بدون ذلك الحجي
المعرفة وعدت من اقسام الكتاب تسامحا لكن قوله وهي اربعة الاستدلال
يكذا وكذا يأبى هذا التوجيه والثالث بانه تعرض في الحدود للاحكام
نظرا الى المقصود ويفهم من ذلك حدود العبارة واخواتها ايضا وعن بعض
الاعلام انه يشق في توضيح الكلام فقال المراد وجوه معرفة وجوه الوقوف
والوضوح الاول العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وهي من
اقسام النظم والمعنى بحذف المضاف اليه لوجه امساك كونه معرفة الوضوح
قسما للنظم والمعنى والثانية هي الاستدلال بهذه الاربعة وقوله وهي
اربعة اشارة اليها ويفهم من تقسيم الاستدلال الى الاربعة تقسيم ما يتعلق
به اليها وهي العبارة واخواتها وانما تعرض لتقسيم الاستدلال تنبيها
على انه المقصود وهذا القسم متعلق بالاستدلال وقوله اما الثابت اي العبارة
تعريفه قوله والاشارة مثل الثابت والتذكير لكون العبارة مصدرا في الاصل
والمذكور يصلح تعريفا للعبارة بحذف المضاف اي نظم سيق لكن لما
حذف النص وضع الظاهر وهو الكلام موضع ضمير النص وهو ضمير المستكن
في سيق لان الكلام في معناه وكذا الاشارة نص حكم ثبت بنظمه والدلالة نص ما ثبت
بمعناه والكلام في المقتضي بذلك بذكر في موضعه الاضافة في عبارة النص
واخواته اضافة بيان فيجي الاستدلال بعبارة النص واخواته الاستدلال
بالنص العبارة المنبئ والمشير والدال وبالمقتضي فكان من الاربعة
نص فاستقام التفسير بهذا ما قالوا وعليك النظر لتعيين الخبايا

ثم في

ثم يذكر تمام التوضيح والاختيار ما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة
ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة لان الكلام لم يسق للثابت بالاشارة
فالبارز في انه ولد لما وكذا المشكل في ثبت ونظيرها في المحسوسات
من الي شي مقبلا عليه فراه وراى مع ذلك غيره باطراف عينيه من غير قصد
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول منهما
الثابت بالعبارة احق بالحكم عند التعارض لكونه مقصودا بالسوق
مثاله قوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان
دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصف عمرها لا تصوم
ولا تصلي سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض
خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي رحمه الله لكنه معارض لقوله عم اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فهو فرجح على ان في الاشارة منعا
اذ المراد بالشطر البعض لا النصف ولئن سلم فقد يقال بنصف عمر فلان سفر
ونصفه اقامة وان لم يستو المدتان وان سلم فالاكثر اعمار الامة يستون
عشر منها مدة الصبا وبعد العمر الباقي في الاغلب حيض عشرة عشر وبقاؤها
طهر عشرون فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما الى ربعها ايام
الصبا وربعها ايام الحيض اليه اشير في الطلبة لا يقال الترك حين الصبا مشترك
بين الرجال والنساء فلا يصلح مبينا لنقصان دينهن لان نقصان دينهن بتضاعف
مدة الترك بانضمام مدة الحيض الى مدة الصبا فالاشتراك في بعض المدة غير قادح
ولما كان تبيين القواعد بذكر مثله والشواهد قال بيانها في قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الاية فانه عبارة عن اثبات نصيبهم في الغنيمة لانه بدل
من قوله ولذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله
من اهل القرى الاية او عطف عليه بحذف عاطف وعلى الوجهين فالمسوق
لبيان مصارف الخمس اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا بمكة

الى الكفار وان استيلاءهم على مال المسلم سبب للملك عندنا خلافا له وذلك لانه
تعالى سماهم فقراء مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم والفقير من لا مال له لا من بعدت يده عنه ولو كان المراد بعد اليد
لا زوال الملك لسماهم ابناء السبيل اي المسافرين عن وطنهم ما وهو بعيد عنه بطمع
الوصول اليه والمهاجرون لم يكونوا كذلك لكن لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم
عن اموالهم بالكلية سموا فقراء مجازا فالحقيقة لبقاء ملكهم بدليل اضافة الديار
والاموال اليهم وهي يفيد الملك ولقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا اذ المراد السبيل الشرعي لا الحسي قلنا لا يصح نفي اطلاق الحقيقة
والاضافة اليهم باعتبار ما كان اذ في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصير الى المجاز قبل تعذر الحقيقة والايه دلت على نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى
لا يملكونها بالاستيلاء لا عن اموالهم والكلام فيها ... رد فمن الضمير يرجع
الى الوالدات في صدر الايه قيل المراد بها المطلقات لان الايه محفوفة بذكرهن
ولقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وانما يجب على الوارث اجر الرضاع لا نفقة
النكاح وقيل المراد المنكوحات اذ في حق المطلقات بذكر الاجر لا الرزق
قال تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وعلى هذا فالمراد فصل طعام وكسوة
يحتاج اليه للارضاع لوجوب اصل النفقة بالنكاح وعلى القولين فالكلام مسوق
لبيان ايجاب نفقة المرضعات اصلها او فصلها على الاب وفي ذكر المولود له دون
الوالد الذي هو انسب بالوالدات واخصر اشارة الى احكام جمة يتفرع على
بعضها مسايل كثيرة منها ان نسب الولد الى الاب للنسبة اليه باللام المقتضية للاختصاص
فلو كان الاب قرشيا دون الام يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى
وفي العكس بالعكس ومنها ان للاب حق في مال الولد ونفس للنسبة اليه باللام
المفيدة للاختصاص وكماله في الملك لكن لما لم يمكن اثبات الملك له في مال الابن لان
الحاجة وهو حقيقة الملك ولا مزاحم يخصص ايضا وهو المعتبر في
الملك

اي فلو كان الام
قرشية دون الاب
لا يعد الولد قرشيا
في باب الكفاءة
والامامة
الكبرى

الملك لقوله عم المرء احق بنفسه وكسبه من ولده ووالده والناس
اجمعين وللاجماع على جواز تصرف الابن في ماله ونفسه كوطي جاريته
مثلا بغير رضا الاب اذ لو كان للاب حق ملك في ماله لما جاز له
ذلك كالمكاتب لا يملك المولى وطيها ولا وطي جاريتها لان لها حقا
في نفسها وفي مالها باعتبار اليد اثبتنا له حق التملك في مال الولد
عملا بموجب اللام بقدر الامكان ولما لم يمكن تملك نفس الولد اثبتنا له
عملا بموجب اللام فقلنا لا يعاقب بولده كالمالك لا يعاقب بسبب
مملوكه حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بالزنا لا يحد حد القذف
ولا يحبس في دينه والى هذا اشار بقوله ولنا لا يعاقب بسببه وفيه
بحث اما اولا فلان ظاهر التركيب ينبئ لى قوله ولنا لا يعاقب اشارة الى
مستقلة كغيره من المعطوفات ولا شك انه من فروع ان له حقا في نفسه كما
ان ثبوت حق التملك من فروع ان له حقا في ماله قال الامام السرخسي رحمه الله
ولثبوت التاويل له في نفس وماله قلنا لا يستوجب العقوبة باتلاف
نفسه ولا يحد بوطي جاريته وان علم حرمتها واما ثانيا فلان تخصيص
احدهما بالبيان والتفريع دون الاخر ترجيح بلا مرجح وربما يمنع التخصيص
لاحتمال ان يجعل قوله وان لا يعاقب من فروعهما فان قيل ذكر في الفتاوى
اذا ضرب الاب ابنه فمات يضمن ولا يرث قلنا ذاك قول ابي حنيفة
رحمه الله والمذكور هنا قولهما ذكر التمرتاشي اذا ضرب الاب ابنه للتاديب
او التعليم ضربا يضرب مثله كذلك فمات يضمن الدية والكفارة عند ابي
حنيفة رحمه الله خلافا لهما ومنها ان الاب يتفرد بتحمل نفقته عنده كنفقة
لا يشاركه فيها احد لان احدا لا يشاركه في النسبة بلام الملك فكذا
لا يشاركه في حكمها ومنها ان الابن الموسر ينفرد بنفقة ابيه المعسر وقوله
للنسبة اليه تعليل للاشارات المذكورة كما ذكر ومنها فساد استيجار الام
لارضاع الولد حال قيام النكاح
بينهما لوجوب الارضاع عليها
... الاستيلا ...

لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اولانه اوجب نفقتها لعمل الارضاع على ما مر فلا يستوجب بانيا لئلا يلزم ايجاب البدلين باعتبار عمل واحد ولا يخفى عليك ان الدليل الاول عن افادة هذا النص فساكت فضلا عن كونه اشارة وهو المطلوب على ما مر انه يعتبر ان في قوله تعالى والوالدات يرضعن اشارة اليه لكنه ليس بمطلوب ويمكن ان يتمحل بان يجعل مجموع الايتين بمنزلة نص واحد لكنه لا يخفى عسف

ومنها ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله في جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها لانه تعالى قال بالمعروف وهو انما يستعمل فيما كان مجهول الصفة والنوع كقوله عليه السلام لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قيل المراد بالمعروف من غير اسراف ولا تقتير وقيل تفسيره ما ذكر بعد في الاية والدليل الاخر انه لو اريد بالوالدات المطلقات لعدم جواز استيجار المنكوحات عندنا وفي شرح التاويلات لا يدرى ان الجنس في الكسوة لان الظئر لا تكسى كسوة من هذه ويطعم طعامهم على ان جهالتها مفضية الى النزاع دون جهالة الطعام وعلى الوارث اي وعلى وارث المولود مثل الواجب الذي على الوالد من النفقة والكسوة واللفظ وان كان يتناول كل من يرث واذا محرما كان او غير محرم كما قاله ابن ابي ليلى لكنه خص بذي الرحم المحرم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنهما وعلى الوارث ذي الرحم المحرم وفيه اشارة الى ان علة استحقاق النفقة الارث وهو المراد بقوله النفقة تنحى نحو الولادة ايضا لان ترتب الحكم على المشتق من معنى كالوارث المشتق من الارث يدل على علية ذلك المعنى وهو الارث هنا فلم يكن السببية محض في قرابة الولاد كما قاله الشافعي رحمه الله المنافي ايضا نظرا الى تمام الحكم فان قيل

الكلام

الكلام لايجاب النفقة على الوارث فيكون عبارة فيه قلنا نعم لكنه لم يسق لعلية الارث فيكون اشارة واستضعفه البعض واجاب بان سوق الكلام لايجاب نفقة المرضعات وكلامنا في انه اشارة الى نفقة المولود ولا شك انه لم يسق له وضعفه ظاهر فان على تاويل الوالدات بالمطلقات يكون الواجب على الوارث مثل الواجب على الوالد من اجر الرضاع المعبر عنه بالرزق والكسوة لما اشير اليه لا نفقة للمولود ولا شك ان الكلام مسوق لذلك ولئن سلم ان المراد نفقة المولود فذلك غير منطوق فلم يكن اشارة وفيه اشارة ايضا الى ان النفقة في غير الوالد مقدرة بقدر حصتهم الوارث من الارث حتى نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا اعتبارا لصفة الوراثة التي بني الحكم عليها وتحقيقا لكون الغرم بالغنم وهذه اشارة يوجد منها شارة من ولي وفي الغوائد وفيه دليل ايضا على ان نفقة الوالدين على الاولاد لا تكون باعتبار ميراثهما فانه اعتبر صفة الوراثة في سائر القرابات فعرفنا ان فيما بين الاولاد والاب انما يعتبر نفس الولاد ولهذا قلنا في اصح الروايتين ان المعسر اذا كان له ابن وبنت وهما موسران فنفقته عليهما نصفان وكذا قوله تعالى اول الاية وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها اي كرها او حملا ذا كره الكره المشقة يدل على ان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مسوق لبيان منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر على ما خرجه ابن عباس رضي الله عنهما روي ان امراة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن

عباس رضي الله عنهما اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتكم اي غلبتكم
في الخصومة قال تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في
عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عثمان
رضي الله عنه ضرورة الحد عنها فان قيل كيف يكون اشارة وليس مسوقا وانما هو
بيان ضرورة قيل الستة بعض مدلول النص فيكون ثابتا بالنظم ولا ينافي
بين الاشارة وبيان الضرورة ولعوض هذه الاشارة اختص به الامة كما حسن
وعبر عن الرضاع بالفصال وهو الفطام للاشعار بنهايته وفيه تنبيه على ان المراد
الرضاع التام المنتهي بالفصال وقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
الآية سيق لاباحة هذه الامور ونسخ ما قبله من نحو ما عليه من التحريم فان في
بدء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه هذه الامور
الى ان يصلي السحر من الغد وكان ذلك صعبا فنسخ بهذه الآية والصيرورة غاية
فيه للاباحة سائر الاطراف وفيه اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان ضرورة
وقوع الجماع في آخر جزء من الليل ووقوع الاغتسال بعد الصبح فيكون جنبا وقت
الطلوع في الحوالة الصوم من النهار لانه امر باتمام الصوم بحرف التراخي فيستدعي
تراخي نفس الامساك عن الصبح او تراخي ما هو شرطه وهو النية والاول
ليس بمراد اجماعا فتعين الثاني مرادا كذا في الفوائد واورد عليه بانه يحتمل ان يراد
بالاتمام مد الامساك الى الليل ولا شك ان المد متراخ عن الطلوع واجيب
بان الى متعلقة بالصيام لقربه لا بالاتمام والاستدلال بالصيام الممتد الى الليل
اتمام لا يكون الا بعد النية لعدم توقفه على شيء آخر هو بصرف الاتمام اليه
ومن ذلك اي ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فانه سيق لايجاب نوع من هذه الانواع الثلاثة على سبيل
التخيير وفيه اشارة الى ان التمليك شرط في الكسوة والى ان الاباحة في الطعام

الاباحة والتمليك ملحق بها وقال الشافعي رحمه الله التمليك في الاطعام شرط
ايضا قياسا على الكسوة ولنا ان الاطعام فعل يصير المسكين به طاعما
اي آكلا لا مالكا وهذا لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم
اي اكل لا ملك واذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا لان
الافعال اذا صارت متعدية بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها وكان
ينبغي ان لا يجوز التمليك كما ذهب اليه احمد بن سعيد وداود الاصفهاني
الا انا جوزنا دلالة اذ الاباحة كالجزء منه لان حاجات الفقير كثيرة
والتمليك سبب لقضائها كلها فاقيم مقامه قضاء كلها والاباحة قضاء
فرد منها فيكون التمليك اعلى بالجواز من الاطعام او نقول التمليك
اتيان بالكل فيكون اتيانا بالمنصوص عليه لان الاتيان بالكل اتيان
بالجزء ضرورة وقوله بخلاف الكسوة تنبيه على فساد قياس الخصم
لكونه مع الفارق واشارة الى بيان [illegible] اشارة تداولي وانما قدم دليل
الشافعي [illegible] اهمية ما يحل الخلاف بيان ذلك انه تعالى جعل العين تكفيرا
لا المنفعة لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب والعين لا يصير كفارة
لانها اسم لنوع عبادة وهي لا تتأدى بالعين بل بالفعل وليس ذلك هنا
الا التمليك اذ اباحة الثوب اعارة وهي تصرف في المنفعة لا العين
وايضا العارية تسترد فلم تصلح قضاء لحاجة فرد فالتمليك ضرورة
اما اباحة الطعام التي هي حقيقة الاطعام فاعانة بالاكل وبه تنقضي
الحاجة ولا يمكن رده بوجه والضمير في كفارته يرجع الى ما في ما عقدتم
اي فكفارة نكث ما عقدتم وفيه اشارة ايضا اذا صرف
الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله
لا يجوز لان المنصوص اطعام العشرة والمسكين الواحد بتجدد الايام
لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء قلنا

هذا

في النص اشارة الى ان المساكين انما صاروا مصارف لحوائجهم لا المسكنة بمعنى عين
الحاجة وكذا الاطعام لان اطعام الطاعم له يكون كتمليك المالك فيكون المراد اطعام
الجائع فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيانهم وذكر العدد لبيان عدد
الحوائج فاطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين
في ساعة لتجدد الحاجة بتجدد اليوم كتجدد الراس الواحد والنصاب
الواحد بتجدد الفطر والنماء وهذا بخلاف الشاهد لان المعنى الذي
يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب لا يحصل بتكرار الواحد بسداده فان قيل
الحاجة في الثوب لا يتجدد الا بعد ستة اشهر او نحوه غالبا فوجب ان لا يجوز
صرف العشرة الى واحد في عشرة ايام قيل له هذا اي توهم تجدد الحاجة على
مضي ستة او نحوه اذا اعتبر حاجة اللبوس فاما اذا اعتبر جميع الحوائج
نظرا الى ان المعتبر هنا التمليك وهو قائم مقام قضاء الحوائج كلها فالثوب هنالك
بعد اداء المستحق محتاج به كالمصروف في تلك الجهة فكان ينبغي ان يصح الاداء في يوم
واحد لمسكين واحد متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لا بد من تجددها
ولا تجدد الا بالزمان حتى قال بعض مشايخنا يجوز اداء العشرة الى مسكين واحد
في عشر ساعات لتعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة كان
الحاجة متجددة حكما والجمهور على ان ادنى ذلك الزمان يوم لتجدد جنس الحاجة
وهو حاجة الطعام بتجدده وتجدد الحاجة فيما دونه غير معلوم فكان التقدير
باليوم اولى ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة يصح مع ان
تمليك احدهما اسقط قضاء جميع الحوائج وكان ينبغي ان لا يصح الا اذا كان المودي واحدا
فاجاب بان اداء كل واحد منهما عدم في حق الاخر فلم يحتج الفقير ولم يرد
الاول في تلك الساعة فلهذا لم يؤخذ اي لم يكلف بالتفريق بين الفعلين بان
يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف ما اذا كان المودي واحدا حيث يكلف بالتفريق
لان فعله معتبر في حقه فكان مكلفا بفعله لا بفعل غيره   ومن ذلك اي

وما

وما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله عم اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم
فانه سيق لوجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير وفيه اشارة الى
احكام مختلفة ففيه اشارة الى انه لا تجب الا على الغني لان الاغناء لا يتصور
الا منه كالتمليك من غير المالك والى ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني
لا يتحقق فانه اثبات الثابت والى ان وجوب الاداء متعلق باليوم وهو من طلوع
الفجر الى غروب الشمس اذ الاغناء في ذلك اليوم انما يحصل باداء فيه والى
انه يتادى بمطلق المال لانه اعم الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وربما
يكون حصوله بالنقد اتم من حصوله بالحنطة والشعير والى ان الاولى تعجيله قبل
الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن المسالة ويحضر الى المصلى فارغ البال من قوت
العيال وفي الاشارة الثالثة اشارة الى هذا والى ان الاولى صرف صدقته الى
مسكين واحد لكونه اتم في الاغناء من التفريق على المساكين وما كان اتم كان
اولى بالاعتبار فهذا الحديث من جوامع الكلم التي اختص بها عليه السلام اي
الكلمات الجامعة لمعان كثيرة واحكام مختلفة مع الفاظ قليلة عن النبي عم
انه قال فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي
الغنائم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي
النبيون   واما دلالة النص انما اعلا لغة اما بعد طلبه في الاشارة
للبعد ههنا والقرب ثمة لفظا ومعنى اذ لا فرق بين العبارة والاشارة الا بالسوق
وعدمه الا يرى انه ذكر امثلتها مجتمعة وهذا جمعها اصحاب الصنائع في البيان
قوله فاما النوعان الاولان ولا نظنن ان المراد بمعنى النص لغة معناه اللغوي
فانه عبارة ان كان مسوقا له انما المراد ما يؤدي اليه المعنى اللغوي ويكون مقصودا
كالاذى من التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان معناه اللغوي الذي هو اظهار
التبرم بالتلفظ بلفظ اف ويدل ذلك دلالة واضحة بحيث لا يخفى على العالم بالوضع
اللغة ان المعنى المقصود الذي لاجله ورد النهي هو الاذى وان الحكم متعلق بمعناه

او اظهار الكراهة

لا لصورة التأفيف حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان
من قوم هم يستعملونه للترحم او للاكرام لا يحرم الضرب عنده فصار
كانه قال لا تؤذيهما فيوقف على حرمة الضرب والشتم باول السماع من غير
تامل واجتهاد وكان الايلام من الضرب في قوله اضرب فلانا ادمى للسامع ان المقصود
من الكلام والباعث على الامر به الايلام حتى يتوهم كل احد من اهل اللسان
ان الحكم متعلق بمعنى الايلام لا بصورة الضرب وهو استعمال آلة التاديب في
محل صالح له الذي هو معناه اللغوي حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها
بعد الموت لا يحنث وبمد شعرها او خنقها او عضها حال الغضب يحنث
لعدم الايلام فيها دون الاول واذا عرف المراد من معنى النص
وقفت على خروج المقتضى والمحذوف من الحد واخراج المحذوف بقوله لغة
لكونه عقليا ينافيه تصريح المصنف بانه ثابت لغة والكذا قولهم بقوله لا
استنباطا اعتبار يرد من زعم من مشايخنا ان الدلالة قياس جلي لكون القياس
الا اسا مثل حكم الاصل في الفرع عند المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل
وهذا موجود في الدلالة مثلا التافيف اصل والضرب فرع والحكم الحرمة
ومناطه دفع الاذى وانما سمي دلالة لكونه جليا لكن الفرق بينهما بين لان ثبوت
الدلالة على معنى لغوي ضروري يعرفه بداهة العقل كل عربي والمفهوم من
القياس نظري شرعي يشترط في القايس شرائط الاجتهاد يوضحه ثبوت
الدلالة قبل شرع القياس وثبوتها عند نفاته ولان الثابت بها كالثابت بالعبارة
والاشارة لكون الكل مضافا الى النص لا الى الراي حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بها دون القياس وقال الشافعي رحمه الله يصح بالقياس قياسا على
الدلالة ولنا ان فيه شبهة والحدود تسقط بها ورده صاحب التحقيق
متمسكا بان مثل هذه الشبهة غير مانعة لاجماع اكثر الناس على التعلق
باخبار الاحاد في الحدود والكفارات وعلى صحة اثباتها بالبينات

وفيها

١٤٥

147

وفيها شبهة وجوابه منع المماثلة للفرق بين الشبهتين فانها في القياس
في اصله وفي خبر الواحد في طريقه لا في متنه باصله وهذا ترك القياس
على ما هو في حق العام وكذا الشبهة في البينات بعارض الكذب او الخطاء اذ
الاصل في المسلم ان ينطق بالصدق والصواب ويجتنب عن الكذب لكمال
الاحتياط لا سيما في العدول فلا يلزم من عدم اعتبار شبهة عارضة
اعتبار شبهة متمكنة في اصل القياس ثم اورد من الحدود والكفارات
امثلة توضيحا لوضوح الدلالة وعدم اختصاصها بالفقهاء فمن امثلة
الحد ما روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم فانا نعلم يقينا انه ما رجم
لانه ماعز بل لانه زنى في حال احصانه فيثبت هذا الحكم في غيره بدلالة
النص لا بالقياس وكذا ومن امثلة الكفارة وجوبها على غير الاعرابي
ووجوبها بالاكل والشرب بدلالة النص روي ان اعرابيا قال يا رسول الله
هلكت واهلكت فقال عم ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا
فقال اعتق رقبة قال لا املك الا رقبتي هذه مشيرا الى رقبته فقال صم شهرين
متتابعين قال فهل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا
قال لا اجد فاعطاه من مال الصدقات خمسة عشر صاعا وقال تصدق
بها على المساكين قال والله ما بين لابتي المدينة احوج اليها مني قال كلها انت
وعيالك وفي رواية تجزيك ولا تجزي احدا بعدك ثم انا نعلم يقينا انه عليه السلام
انما اوجب الكفارة عليه لجنايته على الصوم بالنقض لا لكونه اعرابيا فمن
وجد منه مثل تلك الجناية وجب عليه دلالة وكذا نعلم يقينا ان وجوبها
ليس لعين الوقاع انما هو لاجل النقض والافساد وبالاكل فوق الوقاع في كونه
جناية على الصوم واشدهما مناقضا له لان وقت النهار وقت القطع الى
الاكل اميل والرغبة اليه اوفر ومشقة الصبر عنه اكثر فهو بشرع الزاجر
اجدر وكذا الشرب ايضا والمعنى ان الصوم يضعف شهوة الجماع فقال عليه السلام

بعمه صح

الطعم صح

فان الصوم له وجاء وسبب لشهوة الطعام والشراب فالجناية عليه في بعض
الجنس لان معنى العبادة فيه بالامتناع عنها ابين فتجب الكفارة فيهما دلالة وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله وعورض بوجوه الاول ان منافع البضع اشد احتراما من المال
فالجناية المتعلقة بها اشد حرمة من الجناية المتعلقة به الثاني ان الوقاع يوجب فساد
صومين ان كانت المراة صائمة وهذا في اهلكت والاكل لا يوجب الا فساد
صوم واحد الثالث ان الوقاع اكثر وقوعا لانه فيه داعيين طبع الرجل وطبع المراة
وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فهو بشرع الزاجر اولى الرابع ان الصائم
عليه الجوع سبب الافطار فبعضها يورث شبهة الاباحة وما عليه الشبق
لا يبيحه فبعضه لا يورث شبهة فهذه الوجوه تدل على ان الجناية في الوقاع اقوى
فهو بشرع الزاجر اولى واجيب عن الاول بان علة وجوب الكفارة افساد الصوم
لا اتلاف منافع البضع ولهذا تجب الكفارة على الزاني متعمدا دون الزاني ناسيا
لوجود الافساد في الاول دون الثاني وكذا علة وجوبها في الاكل افساد الصوم
لا اتلاف الطعام ولهذا لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره بغير
اذنه ناسيا لا تجب على انا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام
وعن الثاني بانا لا نسلم ان الوقاع يوجب فساد صومين ان كانت صائمة فانها
لو كانت ناسية لصومها لا يفسد صومها ولئن سلم فوجوب الكفارة عليه
لفساد صومه بفعله لا لفساد صومها لوجوبها على من واقع غير الصائمة
او الناسية للصوم وعن الثالث منع كثرة وقوع الوقاع بالنسبة الى
الاكل كيف والحاجة الى الاكل تتجدد كل يوم مرتين وتعم حالتي الصغر
والكبر بخلاف الوقاع والانسان يصبر عنه دهرا طويلا ولا يصبر
عن الاكل الا قليلا وعن الرابع انا لا نسلم ان مبيح الافطار الجوع كيف
والصوم انما شرع لحكمة الجوع بل المبيح خوف التلف غايته من ان يبيح
الجوع شرط لكن لا يغير بعض العلة فما ظنك ببعض الشرط مع عدم

العلة

العلة ... وكذا النسيان عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال للذي اكل وشرب ناسيا في نهار رمضان تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك فجعل الوقاع ناسيا عذرا بدلالة هذا
~~اشد احتراما من المال فالجناية المتعلقة بها اشد حرمة من الجناية المتعلقة~~
~~بها الثاني ان الوقاع يوجب فساد صومين ان كانت المراة صائمة وهذا في~~
النص لان معنى النسيان لغة اي ما يفهمه اهل اللسان من النسيان
وان لم يكن موضوعا له كون الناسي مدفوعا اليه خلقة مجبولا عليه
طبعا لا صنع له فيه فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا فعلمنا ان
المعنى في نظير المنصوص عليه وهو الوقاع ناسيا دلالة لا قياسا اذ
المعدول عن القياس لا يعدى عنه فان قيل الوقاع ليس بنظير الاكل
فانه مظنة النسيان نظرا الى الصوم ووصفه اذ وقته النهار وهذا
وقت الاكل عادة والصوم يورث شهوته فيبتلى فيه بالنسيان غالبا بخلاف
الوقاع فان النهار ليس بوقته والصوم يضعف قوته فلئن سلم
انه كامل قوة في اسباب الدعوة لكنه قاصر حالا لا يعدل الشرب
فاما الوقاع فقاصر في اسباب الدعوة لكنه كامل في حالة الافراط
الشبق بحيث يعدم الصبر عنه وعند غلبته يذهب كل شيء فلئن سوى
ذلك المقصود فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فيتحقق المساواة
وقس الشرب على هذا سؤالا وجوابا ثم الوقاع هنا الحق بالاكل دلالة كما
ان في المسألة السابقة الحق الاكل بالوقاع دلالة فلذلك ذكرها استطرادا
ولا في ليس من امثلة الحد والكفارة التي هو بصدد ذكرها كما قيل ويمكن
ان يقال هي من امثلة الكفارة كالمسألة السابقة الا ان الحكم في احديهما ثبوتها
وفي الاخرى سقوطها ومنه من امثلة الحدود ايجاب حد قطاع
الطريق على الردء بطريق الدلالة لانه جزاء محاربة الله تعالى وصورة المحاربة

عند تغلب البس صح

بمباشرة القتال ومعناها لغة الذي يعرفه اهل اللسان من العدو
ولا فاقة على وجه ينقطع به المارة والردء في هذا المعنى كالمقاتل ويزيد اليسير لكون
في العمد وعدم الجد على الردء بدلالة نص المحاربة ومن امثلتها قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه يجب في اللواطة حد الزنا على الفاعل
والمفعول بدلالة نص الزنا فترجمان ان كانا محصنين والا فيجلدان وعليه
الجمهور لان الزنا لغة ايلاج الفرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا والمعنى المقصود
منه قضاء الشهوة بسفح الماء في ذلك المحل من غير داعية الولد ولا سفاحا
وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لان استحياء القاذورات مستكره
شرعا وعقلا ولا اقبال حرمتها لا ينكشف بحال ومعنى السفح فيها اقوى
لكونها اشد تضييعا للماء فالقاء البذر في محل لا ينبت اشد تضييعا من القائه
في محل ينبت على قصد عدم الانبات فالحقت بالزنا دلالة ومن خصاص باسم
لمن لا سامع الالحاق دلالة بل تحققه واوجبا اذا قتل انسانا معصوما
بحجر عظيم او خشب كبير لا يلبث البنية احتماله وهو المراد بالمثقل القصاص
عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يجرح وقال لا يجب بدلالة النص وهذا المراد
بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف للقتل بالسيف والمعنى المفهوم من القتل بالسيف
لغة هو ما لا يلبث البنية احتماله فيهلك جرحا كان او لم يكن وكما ان السيف
آلة يحصل به ذلك المعنى كذلك المثقل ايضا آلة صالحة لذلك فيثبت القود بالقتل
به دلالة ولما كان للقصاص طرفان طرف الوجوب وطرف الاستيفاء احتمل الحديث
وجهين احدهما لا قود من القتل بالسيف ثم لا قود يستوفى الا بالسيف
وعلى الاول حمله ابن همام تخريج ابن سلام رحمه الله حتى خرج عليه مسائل منها
القتل بالمثقل وتبعه المصنف في ذلك وحمله القاضي ابو زيد على الوجه الثاني حيث قال القود اسم لفعل هو جزاء القتل قصاصا فصار كانه
قال لا قتل قصاصا الا بالسيف وتبعه صاحب الهداية حيث احتج به على الشافعي رحمه الله

من السيف صح

للقتل

في انه

في انه لا يعمل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق ونحوهما واوجب
الشافعي رحمه الله في المسلمين مثل ما على حرق وهو ان المعتبر في باب العقوبات
صفة الكمال في اسبابها لما في النقصان من شبهة العدم فيورث الشبهة فلا يثبت
به ما يسقط بالشبهات والكمال في نقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر والباطن
بجرح الخشبة واراقة الدم وازهاق الروح وافساد الطبائع من الربع على
مقابلة كمال الوجود فانه باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان كمال التفويت
بافسادها ونقضها كذلك وذلك منتف في القتل بالمثقل لعدم جرح يؤدي
دما ثم بين قصور اللواطة عن الزنا بوجهين احدهما ان الكامل في سفح الماء ما يهلك
البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته اذ
لا يعول لاب يسعى عليه وبالنساء عجز عن الكسب ومن تعلق فيهلك ولد الشبهة الفريقة
احياء قال عليه السلام احد لعسطا فهد احياه وذلك منتف في اللواطة انما
هو مجرد تضييع الماء وهو قاصر في الجناية فانه قد يحل بالعزل الا في الامة
فطلقا واعلى المنكوحة الحرة فباذنها وفي المنكوحة الامة باذنها او اذن
مولاها فتضييع الماء مشروع في الجملة وتضييع النسل غير مشروع
اصلا والثاني في الزنا افساد الفراش لاشتباه النسب ولا تصور لذلك في
اللواطة ثم ان الحدود شرعت زواجر والحاجة الى الزاجر فيما يغلب وجوده
والزنا غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين وفي اللواطة الشهوة
من الفاعل اذ المفعول ممتنع عنها على ما عليه الجبلة السليمة فقد الزنا على
ان في استحذائه تعلق شهوة الفاعل ايضا فلم يكن في الحاجة الى الزاجر مثل
الزنا وقال ومما ثبت بالدلالة ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة
تجب بالقتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة لان وجوبها فيه للعذر لا للوصف الخطأ
فانه عذر مسقط للحقوق فلا يكون موجبا لشيء منها فاذا وجب مع العذر

فيدونه اولى وكذا الكفارة لما وجبت باليمين المعقودة اذا حنث فيها وصار
كاذبا بقوله تعالى ولكن بما عقدتم الايمان فالتي هي كاذبة في يمين صدق وهي
الغموس اولى بالايجاب وعندنا لا تجب الكفارة فيهما لانهما كبيرتان محضتان
فلم يصلحا سببين للكفارة المركبة من العبادة والعقوبة لعدم الملاءمة كما
مر في باب بيان اسباب الشرائع لكنهما انما يتعلق ما تردد بين الحظر
والاباحة كالقتل الخطاء لا باحة الرمي بقصد الصيد او الكافر والشرع
اباح له الرمي باجتهاده وحظر باعتبار المحل المعصوم الذي اصابه و باعتبار
ترك التثبت وكالمعقود فانها عقد مشروع لقطع الخصومات وفيه تعظيم
اسم الله وقد ورد الشرع به في بيعة الرسول محظور بوجه لقوله تعالى
واحفظوا ايمانكم اي لا تحلفوا كذا في التقويم ولا تعلقه بالكذب بالحنث
والكفارة انما تجب عنده والمعنى فيه ان الكفارة لتدفع ما وقع من خرق
لباس التقوى وهتك حرمة اسم الله فاذا كان من مرد ابليس الحظر ومن باحة
يكون قابلا للتدفع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اما الكبيرة
المحضة فلا قال عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر ولا يلزم التوبة فانها
طاعة محضة وجبت بكبيرة محضة فما هو طاعة من وجه اولى لانا نقول وجوبها
بالجناية فانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون حكما له
وانما يضاف وجوبها الى الجناية واعتقاد حرمة ما ارتكبه   واما المقتضى

الاقتضاء
الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة
شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالصيانة هو المقتضي والمزيد هو
المقتضى ودلالة الشرع على ذلك هو الاقتضاء وقيد ذلك الكلام هو
المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء قوله ثبت اي المقتضى او الزيادة وشرطا
حال عن المستكن في ثبت وكان تذكيره مع عوده الى الزيادة لذلك والضمير في

اي كون الشرط حالا

يستغنى

يستغنى المنصوص في عنه للزيادة او المقتضى وقوله للتعليل اي وجب تقديمه
لان النص اقتضاه لما لم يستغن متعلق بشرطا ووجب تقديمه مستانف
والفاء في فقد للتعليل اي وجب تقديمه لان النص اقتضاه فكان شرطا ولا يلزم
واجب او لقوله شرطا وحمله ان يكون لما لم يستغن مستانفا ووجب جوابه وقوله
فقد اقتضاه اشارة الى جهة التسمية قيل الاظهر انه من تمة الحد وهو لما انعكس
التعريف لدخول المحذوف فيه لكن التقديم فيه ليس بشرط صحيح بل القيد
والاظهر انه خرج بعد الصحيح لانها اذا اطلقت في عبارات الفقهاء يراد بها الشرعية
كما انها اذا اطلقت في عبارات الاطباء يراد بها ما يقابل المرض واستعمال
العكس هنا عكس الاصطلاح لدخول المحذوف يبطل الطرد لا العكس
فهو سهو او خطاء لكنه استعمل العكس في تعريف الامر هكذا بمعنى الطرد
والطرد بمعنى العكس فظن انه خطاء لانه عكس مطرد وفي التحقيق قوله
على النص اي المنصوص عليه او حقيقة النص وانتصب شرطا على انه مفعول
له اي ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص ولبعض
الفضلاء مواخذات لفظية عليه آ التفسير بالمنصوص عليه عدول
عن الظاهر مع انه يمنعه قوله فصار المقتضى بحكمه حكم النص اذ هو صحيح في ان
المقتضى لم يزد على النص ومن الاصل ان يكون المزيد من جنس المزيد عليه ثم جعله
شرطا مفعولا له مع اعتبار شرطه وهو ان يكون مصدرا وفعلا لفاعل الفعل
المعلل ومقارنا له متعذر ثم قوله لاجل ان يكون شرطا يشعر بانه يصير شرطا
بعد ثبوته او زيادته وليس كذلك بل هو لكونه شرطا ثبت والفاء في قوله
فصار للتسبيح لان النص اذا اقتضاه صار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكمين
للنص لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضي غير ان المقتضى تابع بنفسه وحكمه
بواسطته كشراء القريب فانه يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص
فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى النص حتى كان شراء القريب

اعتاقا وبات عن الكفارة اذا نوى وقوله فلا تعارضه القياس وقد علم
من هذا اي الثابت بالمقتضى كالثابت بالدلالة لكن الثابت بالدلالة اقوى
عند المعارضة لانه ثابت من كل وجه لكونه غير ضروري بل ثابتا بالمعنى اللغوي والمقتضى
ليس من موجبات الكلام انما هو ثابت شرعا ضرورة فيكون ثابتا من وجه
وقد يشكل العلم لان جمهور المتقدمين من الاصوليين لم يفرقوا بين
المقتضى والمحذوف وهو مختار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وفرق الامامان
السرخسي والبزدوي رحمهما الله تعالى وتبعهما المتاخرون في ذلك منهم المصنف
ووجه الفرق ان المحذوف ثابت لغة والمقتضى شرعا لا لغة وعلامة الفرق ان ما
اقتضى غيره فالتصريح بالمقتضى لا يغير المقتضي بل يقرره لانه ثبت مصححا له
فاستحال ان يكون مغيرا له كقوله تعالى فتحرير رقبة فالتحرير يقتضي الملك
شرعا اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم وعند التصريح به بان يقال فتحرير رقبة
مملوكة لا يتغير الكلام ولا يتحول نسبة التحرير الى غير الاول واذا كان
محذوفا فقدر مذكورا انقطع الحكم عن المذكور الاول ويتحول الى المذكور
ثانيا كقوله تعالى واسأل القرية واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فعند ذكر الاهل والحب والحكم يتحول نسبة
السؤال والاشراب والرفع الى ما صرح به وصاحب التحقيق لم يال جهدا
في تقويم كلام السلف فذكر ان المورد هم ان يقول العلامة المذكورة لا يصلح فارقة
اذ الكلام في المحذوف قد لا يتغير كقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي
فضرب فانفجرت والمقتضى قد يتغير فان عند التصريح بالمقتضى وهو البيع في
قوله اعتق عبدك عني بالف يتحول نسبة الاعتاق الى عبد الامر لسبق ملكه
بالبيع ويصير كانه قال اعتق عبدك عني وقد كان المعتق نسبه الى عبد المامور
ومع ذلك بقي مصححا فاستحال ان يكون مغيرا سلمنا ولكن المقتضى لتصحيح مجموع
الكلام وتعميم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل في النص المذكور فلا يكون
حاصل

مغيرا

مغيرا مصححا فاستحال ان يكون مغيرا سلمنا ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام
وتعميم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل في النص المذكور فلا يكون مغيرا
بل مصححا ومقررا وفي الصحاح اشرب في قلبه حبه اي خالطه ومنه قوله تعالى واشربوا
والمراد من اقتضى النص اقتضاء اللغوي يدل عليه قوله بالمقتضى حيث لم يقل به والتعدي
ان ما اقتضى غيره فالتصريح بالمقتضى لا يغيره اذا كان مقتضى وقوله واذا كان
محذوفا معطوف على هذا المقدر والضمير في كان المقدر والمذكور يرجع الى
الغير ولا عموم اي للمحذوف عموم كما للمذكور لان اهل اللسان يحذفون
الكلام تارة مختصرا واخرى مطولا فكما يرمون بالحذف الطوال وتارة
وعن الملاحظة خيفة الوقت وكما ان المطول يفيد العموم فكذا المختصر والعموم
وان كان من اوصاف اللفظ لكن المحذوف اعتبر ملفوظا لثبوته لغة لا ضرورة
وفيه تنبيه على فرق اخر بينهما بل هو الحامل على مخالفة المتقدمين جعلهما
اي من المحذوف والمقتضى
قسمين وقوله وانما سقط جواب عما يقال لو كان قوله عليه السلام رفع عن امتي من
قبيل المحذوف لوجب ان يعم وليس كذلك فعلم انه من باب الاقتضاء كما ذهب اليه
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله اجاب بان عدم عمومه لكون المحذوف وهو
الحكم جنسا كما علي ما مر بعضه الا انه من قبيل المقتضى وقوله عموم هذا
الخبر اي عموم الحكم المقدر فيه ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
لان المقتضى كالمنصوص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس
فيجري فيه العموم كالمنصوص ولنا ان العموم من اوصاف اللفظ وهو غير ملفوظ
حقيقة وانما جعل ملفوظا حكما ضرورة تصحيح الكلام فيتقدر بقدرها
والعموم ماوراء الضرورة كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة تقدر بقدرها
وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول الى الشبع لم يظهر حكم
الاباحة بخلاف المنصوص فانه ثابت حقيقة والمحذوف فانه ثابت لغة لا
غير ضرورة ولا يرد اعتق عبدك عني بالف فان مقتضاه في عبدك عني
وذلك عام لانه ليس من عموم المقتضى في شيء انما العموم في العبيد وهي مذكورة

والمعصي هو البيع المضاف اليهم وهو ... لذ هو بيع واحد ثابت بعدي
مايصح به اعتاقهم من غير اشتراط القبول فيه ويثبت خيار الروية والعيب عليه
فهو كقوله اعتق عبدك عني بغير شيء فلا يصح ومما يتفرع على
الخلافية المذكورة ان نية التخصيص لا يصح في قوله ان اكلت او شربت او لبست
بان نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب او لباسا دون لباس
خلافا للشافعي رحمه الله فيها لان التخصيص يستدعي التعميم ولا عموم هنا
لثبوت ذلك بطريق الاقتضاء وهذا لان الاطلاق اسم للفعل والماكول محله واسم
الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة لان الفعل لا يكون بدون المحل
فثبت المحل مقتضى وكذا في نظريه وكذا لا يصح نية تخصيص الفاعل في قوله
ان اغتسل سائر المفعول بان قال عبيد فلانا لان الفاعل غير مذكور لغة
في بناء المفعول فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف ما اذا نوى في قوله ان اغتسل احد
حيث يصدق ديانة وكذا لا يصح نية مكان دون مكان في قوله ان خرجت
وقوله لان المقتضى يعمل لجميع المسائل المذكورة وههنا اعتراضات
آ ان الفعل يدل على المصدر لغة دلالة تضمنية فهو كالمنطوق فيعم كقوله
ان طلبت الطلاق ثم انه فعل متعد والمتعدي يستدعي المفعول به فهو يدل
عليه لغة فيعم ثم لئن سلم انه لا يدل عليه لغة فلا شك انه لا يدل عليه عقلا
فلا يكون مقتضى لانه ثابت شرعا على ما سبق ثم انه يحتمل كل
طعام وشراب ولباس وهذا ايه العموم احسب عن الاول بان المصدر الثابت
لغة في ضمن الفعل هو الدال على نفس الماهية اذ الفعل انما يدل على الماهية
المعرفة بالزمان دون الافراد فلا يكون عاما بخلاف قوله ان اكلت الحلال
فانه عام لوقوع النكرة الدالة على الفرد الشايع في حيز الشرط على ان الكلام
في تعميم الماكول وتخصيصه لا في تعميم الاكل ثم ولئن دل على الماكول
لكن كونها لعموم في حيز المنع وعن الثاني بان المراد بالدلالة على شيء لغة
ان الملفوظ لا يصح ولا يصير كلاما الا به والمفعول به ليس كذلك فانه فضلة

يوجد صحة تنزيل الفعل منزلة الكلام غاية ما في الباب انه لا يتحقق في الخارج الا به
كما لا يتحقق بدون زمان ومكان وحال فيكون ثابتا مقتضى كذلك وعن
الثالث بانه قد علم انه ليس ثابتا بالعقل فيكون ثابتا عقلا لكن الصحة
الشرعية متوقفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فصحة الحلف على الاكل
شرعا متوقفة على اعتبار الماكول وبهذا التوجيه يظهر انه لا يراد هذه المسائل
على المقتضي على قول من قيده بالشرعي وجه واعلم ان كلام السرخسي رحمه الله يدل
على تقييده بالشرعي حيث ذكر ان المحذوف ثابت لغة والمحذوف المقتضى
ثابت شرعا لا لغة وكذا كلام الامام فخر الاسلام رحمه الله فانه قال فاما
المقتضى فامر شرعي ضروري وكلام صاحب المنار مضطرب فانه قال
عند عد اقسام الكتاب اجمالا فان استدل بما يتفق الى النص عقلا او
شرعا فاقتضاء وهو مختار بعض المحققين وذكر في بحث المقتضى ان
المقتضى ثابت شرعا دون او عقلا على ما وقع في اكثر النسخ وكلام
المصنف محتمل وان ذكرنا اني في تعريفه اشارة الى التقييد بالشرعي
وكذا الكلام الامام السرخسي ان جعل القصر غير حقيقي وعن الرابع ان الحنث فيها
ليس للعموم بل لحصول الحلول عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون
الطعام والشراب واللباس يحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال
فانه لو اكل وهو راكب او راجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ
هذا ومن ظهر ان هذه المسائل تنبني على ان النية تعمل في الملفوظ لا في غير
الملفوظ يعرف ملفوظا بالقياس وليس يعرف مافي قلبه القاضي
وكذا في قوله لو قال لامراته اعتدي ناويا الطلاق تطلق لان نعم الطلاق
صورة ولذلك وجب الاعتداد شرعا على ما مر فلا يصح نية الثلاث والبائن
لان العموم والبينونة ما ورآء الصورة لانها تتحقق بالواحدة الرجعية
وعدم صحة نية البينونة ولزم بنوع على عدم عموم المقتضى لكن بفرع

على دليله وقوله وكذا عطف على قوله فلا يصح اي كما لا يصح فيه التخصيص
كذا لا يصح فيه الثلاث في قوله اعتدي وكذا لا يصح فيه الثلاث في
قوله انت طالق وقال الشافعي رحمه الله يصح لانه نوى محتمل لفظه لان الطالق
ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فيعمل فيه كما لو قال انت باين
او طلقي نفسك ولنا ان الطالق ذكر لطلاق هو نعت للمراة لا لطلاق هو
تطليق وفيه وليس محلا للنية انما محلها التطليق لكن اتصاف المراة
بالطلاق يتوقف على تطليق الزوج اياها شرعا فيكون التطليق ثابتا
اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة بخلاف قوله انت باين حيث يصح نية
الثلاث فيه وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء كما في انت
طالق لان نية الثلاث ما صحت ثم لا لارادة العدد قصدا بل لانه لو
نوى الثنتين لا يصح وانما صحت لانه وصفها بالبينونة وهي تتنوع الى
ما تقطع الملك الثابت للزوج في الحال وتسمى خفيفة والى ما تقطع الحل
اي الحل الاصلي اعني المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح وذلك يحصل
بالثلاث وتسمى غليظة ولا ولاية لتعيين احدهما لتعدد احتماليهما
فاذا نوى الثلاث فقد عين احدهما ويصير هذا وقوع الثلاث لانه
شرط ثبوت هذا النوع والشيء يتضمن شرطه فتثبت الثلاث في
ضمن تعيين هذا النوع لا قصدا فان اورد بان الطلاق ايضا متنوع
في الثلاث تعين احد نوعيه فينبغي ان يصح اجيب بان الطلاق
لا اتصال له بالمحل في الحال لبقاء احكام النكاح من حل الوطء ووجوب النفقة
والسكنى وابقاء احكام الطلاق فان انقطاع الملك معلق بانقضاء
العدة وانقطاع الحل بكمال العدد وانما جاء من قبل الحال انعمال اللفظ عليه وذا
لا يتنوع كالوجه فانه يتعقد عليه عند الرجم ولا يتنوع وانما يتنوع الاثار
ثم الطلاق لو يتنوع انما يتنوع بواسطة العدد لانه في الحال لا كمال فيعتبر العدد اصلا

ذكر

حل الحلي

لا يقطع صح

في

في التنوع فلو صحت فيه نية العدد يلزم العمل بالمقتضى قصدا او بثبوت الاصل
بطريق الاقتضاء وانما يثبت التبع مقتضيا لا الاصل كالايمان
لا يثبت اقتضاء حتى قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع وكان قوله
وعند اتصاله بالمحل مستغنى عنه ولا الايمان لذكره غيره وهذا بخلاف
قوله طلقي نفسك حيث يصح فيه نية الثلاث فيه لان المصدر الذي هو فعل الزوج
ومحل النية هو التطليق ثابت لغة لان الامر لطلب الفعل وهو مختصر
من افعلي تطليقا او التطليق على ما مر والمختصر كالمطول في افادة المعنى فكان
محذوفا فيعمل النية فيه وقد مر تحقيقه في الامر وفي قوله يعني
لو قال ان خرجت فكذا يصح فيه نية السفر قصدا ديانة لان ذكر الفعل ذكر للمصدر
فكان محذوفا فيعمل فيه النية وفي الجامع لقاضي خان رحمه الله وذكر القاضي
ابو الهيثم انه لا يصدق اصلا لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا يقبل
التخصيص وجواب الكتاب محمول على ان خرجت خروجا وتركه سهو من الكاتب
ومشايخنا صححوا جواب الكتاب بان الخروج متنوع قد يكون للسفر وقد
يكون لغيره ولكل منهما احكام مخصوصة فيصح فيه التخصيص وكان في
الباين واليه اشار بقوله ولانه اي طريق الخروج بخلاف نية المكان
وسبب الخروج فانه لو نوى الى مكان دون مكان او لسبب دون
سبب لا يصح فيه وحنث باي خروج وجد لان كلام المكان والسبب ثبت اقتضاء
لا لغة اذ لا دلالة للفعل على المكان ولا على السبب لغة لا يعم فلا يقبل التخصيص
بخلاف قوله طلقتك حيث لا يصح فيه نية الثلاث لان المقدر فيه مصدر يقتضي
والعدم لان صيغة الخبر عن فعل ماض كضربتك فالمصدر العام بها يكون ماضيا
ايضا فلا يتبعه فيه العموم كذا في اصول الامام السرخسي رحمه الله او نقول
هذه الصيغة يدل على مصدر خاص من اصيغ الفعل ولا مصدر في الماضي
ثابت الشرع لتصحيحه مصدرا اي طلاقا قام قبل التكلم في الحال وجعل
انشاء للتطليق قصدا مقتضى حكم شرعي اليه اشار الامام البزدوي رحمه الله

المصدر في ص

يحنث مع

في جامعة أما طالق فإنه لا يتوقف على إثبات مصدر معنى طالق في ضمن
الفعل لما مر أنه لطلب الطلاق في المستقبل ويكفي فيه تصور وجوده
وكذا خبر مستقبل للشرط والآخر قوله طلقتك نفس الطلاق الذي
هو فعل الزوج أي إخبار عن نفس الفعل أو معناه أنه نفس الفعل
لأنه جعل إنشاء وبطل هنا في الشرع لا أنه إخبار عن طلاق موجود
ونفس الفعل في حق وجوده لا يتعدد بالعزيمة فصار قوله طلقت
كنسا يواقعه الجوارح والنية لا يؤثر فيها لأنها لا تعين بعض محتملات
اللفظ قوله وبخلاف عطف على قوله بخلاف اسم المكان
ولا يلزم جواب عما يقال إنه إذا حلف لا يساكن فلانا ونوى المساكنة
في بيت واحد بعينه صحت نيته مع أن المكان ثابت اقتضاء أجاب
بأن صحتها ليست من حيث أنه تخصيص وهذا لو نوى بيتا
معينا لا يصح بل لأنه نوى الحقيقة الكاملة وهذا أن المساكنة مفاعلة
من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار وهي فعل يقوم
باثنين بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وكمال ذلك وحقيقته
فيما إذا جمعهما بيت واحد أما الاتصال في الدار فمن توابع السكنى
من نصب الماء والمرور وجوها لا في أصل السكنى لكنه إنما يحنث بالمساكنة
في دار واحدة عند عدم النية بالجار المتعارف إذ هي المساكنة
إلى الفهم عند الإطلاق وهو المراد بقوله لكن اليمين إلى آخره
والذكر [illegible] لا عن نوع لعقد وعلى هذا أي على أن المقتضى
لا عموم له قلنا فيمن قال لآخر أعتق عبدك عني بألف فأعتقه يقع عن
الآمر خلافا لزفر رحمه الله لأن الأمر بالإعتاق يقتضي البيع منه اقتضاء
إذ العتق يتوقف على الملك ولا ملك بدون سبب وقد تعين البيع هنا سببا
لقوله بألف فكان طلب الإعتاق عنه طلبا للتمليك أولا بالألف ثم
الإعتاق عنه وكأنه قال بع عبدك عني بألف وكن وكيلا عني في الإعتاق

وكانت

وكانت من جانب المأمور قبولا للبيع لما من ذلك من إعتاقه عنه فيثبت الملك
بالألف في ضمن الإعتاق وكأنهما عقدا البيع ثم حصل الإعتاق ولكن المقتضى
وهو البيع بشروط المقتضي وهو العتق لا بشروط نفسه ولهذا لم يشترط
القبض في هذا البيع حتى لو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك
بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر ووقع العتق عن نفسه لاشتراط القبول
حينئذ ولكن شرط المقتضى الذي صرح به ولم يثبت فيه خيار العيب والرؤية
واشترط أهلية الإعتاق في الآمر لا أهلية البيع حتى لو كان الآمر صبيا
عاقلا قد أذن له وليه في التصرف [illegible] البيع بهذا الكلام ولو كان العقد ابتداء
يثبت البيع ونحوه [illegible] من أهل العقود على التسليم شرط البيع لا شرط
العتق فلو عمم المقتضى أي لو ثبت المقتضى فيما وراء الحاجة وصار كالمنصوص
عليه ليثبت بشروط نفسه لأنه حينئذ يخرج المقتضى لم يكون
تبعا للمقتضي والتابع هو الذي يعطى له حكم غيره ولئن بشرط أصله لا بشرط
نفسه كالحدود يصير متمما [illegible] المغايرة بوجود الإمام في المصر وأهل العين
لشروط القبول لا لشروط [illegible] أهل القبول ساقط العبرة قال أبو يوسف
رحمه الله في قوله أعتق عبدك عني بغير شيء يقع عن الآمر [illegible] ويثبت الملك
بالهبة السابقة اقتضاء كالبيع في المسألة المذكورة واستغني عن القبض والحاكم
أنه شرطهما كما استغني عن القبول وهو ركن فيه وفيه إشارة إلى أن القبض
أولى بالسقوط وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله المقتضى بيع للمقتضي والقبض
فعل حسي ليس من جنس القول ولا دونه في [illegible] بالقول حال الاحتمال
السقوط وهو القبض فإنه في الهبة لا يحتمل السقوط بحال أما القبول في
البيع فيحتمله إذ الإيجاب والقبول كلاهما يحتمل أنه ينعقد البيع بالتعاطي
في الخسيس والنفيس في الصحيح فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى
قال [illegible] هذا النوع قاطع فقطع ولم يتكلم أي لم يقل قبلت
البيع ولا يلزم أي لا يرد على ما قلنا إن المقتضي بأنه ضروري لا عموم

لا قول الرجل لصغير هذا ولدي ثم مات ابو الغلام بعد موت المقر وصدقه
في النكاح وهي معروفة بالحرية وامومة الغلام انها تأخذ الميراث استحسانا
ومعلوم ان النكاح بينهما يقتضي دعوى النسب ثم جعل النكاح كالمصرح
في ثبت صحته وجعلوا بها الى وقت المعروف في بيته ولو كان ثبوت المقتضى
ضروريا وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح
يثبت بالفاسد وبالوطء بشبهة وبملك اليمين وقوله ان ثبوت يرجع الى
الجواب ان ثبوت النكاح بدلالة النص على ما اختاره الامام السرخسي رحمه الله
او باشارته على ما ذكر في التقويم لا بمقتضى النسب وهذا لان اسم الولد مشترك
لا يتصور بدون الوالد والوالدة كاسم الاخ لا يتصور بدون اخ آخر فالنص على
الولد نص على الوالد والوالدة ثم المسألة مصورة فيما اذا كانت
معروفة بالحرية وبامومة الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا
وعادة فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح اشارة او دلالة لا اقتضاء وقوله
على ان الجواب بعد التسليم اختاره الامام فخر الاسلام رحمه الله يعني ولان
ثبت النكاح مقتضى كالملك والبيع فيما ذكرتم لان المقتضى هنا متعين شرعا
غير متنوع الى ما يوجب الارث ومالا يوجبه وامتناع الارث في نكاح
الامة الكافرة لعارض الرق والكفر كامتناع الحل لعارض من عدة او الحيض
والعوارض مستثناة عن القواعد وبعد ما ثبت النكاح مقتضى يكون
باقيا الا باعتبار دليل ضيق بذلك بعدم المزيل وانتهاء النكاح بالموت
سبب لاستحقاق الارث   ثم انا سلمنا ان لا عموم للمقتضى
ذكر انه لا يحتمل التخصيص لانه فرعه لكنه قد علم مما سبق فطيبه كان اولى
وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص لان معنى النص اذا ثبت
كونه علة استحال ان لا يكون علة وفي التخصيص ذلك بيانه في قال الموجب
لحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى فقد علم بان الشرع جعله
علة الحرمة اينما وجد حتى يمكنه الحاق الغيبوبة ومتى وجد هذا الوصف
ولا

ولا حكم له لم يكن علة للحرمة اينما وجد فكانه قال هو علة وليس بعلة وهو
تناقض واعترض بان الحكم قد يتخلف لمانع واجيب بان التعليل المذكور
على قول من لم يجوز تخصيص العلة لمانع والمصنف منهم كما ستقف
عليه فاما من يرى جوازه فيستدل على ذلك بوجه آخر واما الثابت باشارة
النص فعند العامة من الامام ومتبعيه لا يحتمل التخصيص لان الكلام غير
مسوق له فكان زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه العموم وعند
الامامين السرخسي والبزدوي رحمهما الله يحتمله لانه كان عاما وسعهما المصنف
لان الثابت بالاشارة ثابت بالعبارة حيث ان كلا منهما ثابت بالنظم فيعم
كعمومه فيقبل التخصيص   ومن الناس من استدل على وجهين
صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الوجوه الاربعة والفاسد ما سواها
من الوجوه وذكر الناس والمهملين ايماء الى فساد ما قالوا احالة بتم عمل
بما قسم دلالة اللفظ الى منطوق اي ما دل عليه اللفظ في محل النطق
وعدوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء منه والى مفهوم اي ما دل
عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموه الى مفهوم موافقة وهو ان يكون
غير المنطوق موافقا للمنطوق في الحكم ويسمونه فحوى الخطاب وهو الذي
سميناه دلالة والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون غير المنطوق مخالفا له فيه
ويسمونه دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر وهذا
القسم ينقسم الى اقسام عندهم فمنها ما قال بعضهم اي بعض الناس منهم ابو بكر
الدقاق وابو حامد ان التنصيص على الشيء باسم العلم اي ما يدل على الذات
ولا يكون دالا على الوصف سواء كان اسم جنس كالماء او علما كزيد
يوجب نفي الحكم عما عداه ويسمونه مفهوم اللقب كالتنصيص على الابل
في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فانه اوجب التخصيص في ان لم تجب الشاة
في خمس من غير الابل وعند المعتبر ان اثبات الحكم في الحيوان المسمى باسم الابل هل يكون

تساعد المسمى باسم البقر والغنم ونحوهما ام لا احتجوا باستدلال الانصار
بقوله عم الماء من الماء على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء
وهم من اهل اللسان ولو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال
به وبانه لا فائدة في التنصيص عليه عند عدم التخصيص ولا يجوز
ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ولنا قوله تعالى ولا تقول
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان يقول انشاء الله فان
التنصيص على العلم يدل على تخصيص الاستثناء به دون غيره
من الاوقات وقوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في اشهر الحرم وهي
رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم فان ذلك لا يدل على اباحة
الظلم في غيرها وقوله عم لا يبولن احدكم في الماء ولا يغتسلن
فيه من الجنابة فانه لم يدل على اباحة الاغتسال فيه من غير الجنابة ولان
التنصيص لو اوجب التخصيص يلزم منه حمل القياس على النص او
الاستدلال بانه سائغ لان الاسم للاصل ان تناول الفرع فلا قياس لعدم
شرطه وهو ان لا نص فيه على ما سيأتي وان لم يتناوله فالنص
بحسب المفهوم دال على نفي الحكم عنه فلو جاز تعديه حكم هذا النص
اليه يلزم منه القياس وان لم يجز انسداد باب القياس وانه مدفوع باجماع
بيننا وبينهم وكان جواب تمسكهم بعدم انا لا نسلم انهم فهموا
التخصيص من ذلك بل من اللام الموجب للاستغراق عند عدم العهد
المقتضي للتخصيص وقد جاء في رواية لا ماء الا من الماء وفي رواية
انما الماء من الماء فمعناه وجوب جميع افراد الغسل المعهود اي بسببه
لكن اريد الغسل من الجنابة لورود الحديث فيه وللاجماع على وجوب
الغسل من الحيض والنفاس فصار معناه جميع افراد غسل الجنابة
او افراد الغسل التي تتعلق بعين الماء في المني لا تثبت لغيره وهذا
وهو المراد

بلزم
صح

وجوب
صح

وهو المراد بقوله وعندنا هو كذلك مما تعلق بعين الماء وهذا قول
عوض العلة وقوله عم الماء جواب عما يقال لا ماء في صورة الاكسال
فاجاب بان الماء كما يثبت عيانا يثبت دلالة فالتقاء الختانين
وتواري الحشفة دليل الماء فاقيم مقامه لانه موضع الخفاء كما اقيم النوم والسفر
مقام الحدث والمشقة فالوجوب في الاكسال مضاف الى الماء ايضا
وحكي عن الثلجي ان هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصور العدد
نصا كحديث الربوا فان كان محصورا به دل على نفي الحكم في غيره لان
في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز واستدل بقوله عم
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وبقوله احلت لنا ميتتان ودمان
اما الميتتان فالسمك والجراد والدمان الكبد والطحال فانه يدل على نفي
الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه التنصيص لا يدل على ذلك
مطلقا وذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور فقط
وفي غيره ثابت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص
كذا في اصول الامام السرخسي رحمه الله وفي العائق الذي عم ليس في الاكسال
الا الطهور هو ان تجامع ثم تفتر فلا ينزل وهذا كان في صدر الاسلام
ثم نسخ اجاب عن قولهم لا فائدة بدون التخصيص بان فائدته تامل
المستنبط في المناط لينال درجة الاستنباط واحراز المثوبات
وذلك يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس ومنها اي
ومن الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى علق بشرط او اضيف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف
ويسمى الاول مفهوم الشرط والثاني مفهوم الصفة والتقييد بالخاص للاحتراز
عن الوصف العام وقوله تعالى الحكم بالمسلمين الذين اسلموا مثال الوصف
الخاص وقوله عم في الغنم السائمة زكوة فان السوم خص ببعض انواع الغنم

ثم فرع على هذا الاصل على مذهبه احكاما للتوضيح فقال وجدنا لم يجوز اي
الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة
او الوصف وهو الايمان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات
والفضل الطول والغنا والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد
والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما
فالنص دل على جواز نكاح الامة مقيدا بصفة الايمان ومعلقا بعدم
الطول فينتفي الجواز عند انتفاء احدهما ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم
قوله المحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من
نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة لانه يعمل بالمفهوم اذا لم يعارضه
دليل اخر وقد عارضه هنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما
امكن وقد امكن بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد لانه
يتبع خير الابوين دينا او نقول ذكر الايمان هنا ليس للشرط بل للتشريف كما
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن الاية اذ المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق
قبل الدخول سواء على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول وقال الشافعي رحمه الله
المبتوتة لا تستحق النفقة الا اذا كانت حاملا لان وجوبها تعلق بالحمل بالنص
قال تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فعند عدم
الحمل [illegible] وقال الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة قيدت
بوصف ان امها من نسائه في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف
فلا تثبت الحرمة بالزنا وقال المراة اذا امتنعت من كلمات اللعان بعد ما لاعن

الزوج

والطول الفضل صح

لنب صح

157 ١٥٥

الزوج تحد وعندنا تحبس حتى تصدق الزوج او تلاعن لان الحد عنها مقيد
بكلمات اللعان وهو الشهادات المؤكدة بالايمان في قوله تعالى ويدرأ
عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرء
عند عدم القيد قوله وقال عطف على لم يجوز وقوله والزنا عطف
على قوله والمبتوتة وكذا قوله والمراة قوله وهذا اي ما ذكرنا من وجوب
العدم عند العدم عنده بناء على انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق
عاملا في منع الحكم دون السبب اما انه الحق فلان الحكم بالنص لا يثبت بعد وجود
المسمى ما لم يوجد الوصف ولولا ذكر الوصف لثبت الحكم قبل وجوده كما انه
لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا ترى ان الطلاق لما تعلق بدخول الدار تاخر
فانت طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به واما الثاني
فلان السبب موجود حسا لا مرد له فاعدامه بالتعليق غير معقول
بخلاف الحكم فانه ثبت عرفا بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط
فيكون الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بيانه في قوله انت طالق ان
دخلت الدار ان الشرط لا يؤثر في ايجاب انت طالق بمنعه عن الوجود لان الحكم
لا يثبت لمكان الشرط فيكون اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة الاضافة
والتاجيل في الدين وشرط الخيار في البيع وهو نظير التعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط واما وجه البناء فلان الوصف لما كان
ملحقا بالشرط واثر الشرط في منع الحكم دون السبب كان اللفظ قبل ذكر الوصف
لما كان ملحقا والشرط سببا لثبوت الحكم وانما لم يثبت الحكم بعد وجود
السبب لاجل التعليق والتقييد فكان عدم الحكم عند عدم الوصف والشرط
مضافا الى التعليق كما يضاف الى الوجود عند الوجود وهذا اصل عظيم
تدور به احكام عليها اي حكم الوصف فعنده ملحق بالشرط وعندنا فيه
تفصيل كما سيجيء ثم في عمل الشرط فعنده يعدم الحكم وعندنا في السبب

في قوله ان دخلت الدار فانت طالق تعليقه بالركوب قوله ان دخلت الدار صح

في كيفية عمل الشرط فعنده يوجب العدم عند العدم وعندنا لا يوجب لكنه
معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وهذه تبتني على الثانية ثم
في كيفية عمل الوصف فعنده يوجب العدم عند العدم وعندنا لا وهذه
تبتني على الاصل الخامس في اشتراط الحل لانعقاد السبب ولا خلاف فيه
انما الخلاف في انه شرط وقت التعليق عنده وعندنا وقت وجود
الشرط وهذه تبتني على الثانية ولذلك اي ولان التعليق عامل في
الحكم دون السبب ابطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان
قال ان تزوجت امراة فهي طالق او ان اشتريت عبدا فهو حر كان هذا
باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند وجود الشرط لوجود السبب وقت
التعليق عنده ولا بد لانعقاده من المحل فغير المنكوحة والمملوك ليس بمحل
للطلاق والعتاق لان الملك في المحل شرط فيهما فاذا خلا المحل عن الملك
لغا وجوز تعجيل النذر المعلق بان قال ان فعلت كذا فلله علي ان اتصدق
بدرهم فتصدق به اي بالنذر قبل الشرط جاز عنده لوجوبه لا داء بعد الوجوب
لتحقق السبب وهو النذر لان الشرط لم يؤخر الا الاداء لا نفس الوجوب وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم
او كسى عشر مساكين جاز عنده لان على اصله الوجوب حاصل بالسبب وهو اليمين بدليل
الاضافة اليها يقال كفارة اليمين ووجوب الاداء متراخ عن السبب بالشرط اي بسبب
التعليق بالشرط وهو الحنث قال تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
فلهم جواز التعجيل كما في الزكوة والدين المؤجل ولما استشعر ورود الدليل
على ذلك حيث لا يجوز تعجيله فانه لو نذر لله علي ان اصوم ان فعلت كذا فاتى
بالمنذور قبل الشرط او كفر بالصوم قبل الحنث في اليمين لا يجوز اشار الى
الفرق بقوله والمالي يحتمل الفصل اي الواجب المالي قد ينفصل وجوبه عن وجوب
ادائه لان المال يغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يتصف وجوب الاداء
الذي هو الفعل كما في الدين المؤجل يجب المال ولا يجب الاداء اما البدني فلا يحتمل

الفصل

الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب في البدني فعل فوجوب
الصلوة والصوم ليس الا وجوب الاداء لانهما ليسا الا افعالا
معلومة فلما تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع تاخر
نفس الوجوب لاتحادهما فالتكفير قبل الحنث يكون تكفيرا قبل الوجوب
فلا يجوز فيوضحه جواز الزكوة قبل الحول وعدم جواز الصوم قبل الشهر
واراد بالبدني المنذور المالي وكانه لم يذكره لانسياق الذهن اليه بقرينة
السياق وانا نص اي علماؤنا يقولون اقصى درجات الوصف
المعنوي اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم والعلة لا توجب نفي الحكم عند
عدمها بلا خلاف لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وحاصله منع كون الوصف
ملحقا بالشرط مطلقا دل عليه قوله ولو كان شرطا وذلك لان الوصف
قد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله وهو لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف
وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته لكونه مثبتا
للحكم والعلة لا توجب العدم عند العدم اتفاقا اذا لم يثبت اختصاصه
بها فما ظنك بوصف يكون في معناها كذا قيل لكن قوله ولا اثر للعلة في النفي
يأباه فان قلت هذا التركيب يوهم ان للوصف المؤثر درجة اخرى غير كونه
علة قلت نعم فالوصف الذي يكون علة اسما ومعنى لا حكما او حكما ومعنى
لا اسما مؤثرا اذ المراد بالعلة معنى ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم وليس بعلة
حقيقة لانها يكون علة اسما ومعنى وحكما كما نطق به مقامه وفي الكشف
اذا كان مؤثرا احترازا عن مثل قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان
نسيئة فان وصف الحيوان ليس بمؤثر في حرمة النسيئة انما المؤثر وصف
النسيئة ولا يلزم اشتراط السوم في الزكاة بقوله عم في خمس من الابل السائمة
شاة لان ذلك بقوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة
لا باعتبار التقييد بالوصف ولا يلزم اشارة الى مسئلتين
يوردان نقضا على ما ذكر ان التخصيص بالوصف لا يوجب النفي والى جوابهما

اولهما امة ولدت بثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين الولدين
ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر مني لا يثبت نسب الاخوين منه
فلولم يكن تخصيصه الاكبر بالدعوة نفيا للغير لثبت نسبهما كما قال زفر رحمه الله
لان دعوة الاكبر وثبوت نسبه منه صارت ام ولد وام الولد فراش لمولاها
يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد نفيهما اذا
اذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا اخر في ارض كذا لم تقبل شهادتهم
عندهما فلولم يكن تخصيص النفي بارض كذا اثباتا في غيره لقبلت كما
قال ابو حنيفة رحمه الله فاجاب عن الاولى بقوله الا ذلك اي عدم ثبوت
نسب الاخوين منه ليس لتخصيص وصف الاكبر به بل لانه لم يثبت
نسبهما ايضا لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني مع ان التنصيص بالاسم لا يوجب
التخصيص بل لان الاقرار بنسب من علم انه مخلوق من مائه واجب شرعا
لا يحل له الامتناع عنه فكانت الحاجة ماسة الى البيان والسكوت في
موضع الحاجة الى البيان بيان فيجعل سكوته عن نسب الاخوين نفيا
لنسبهما حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض لا يقال لا حاجة
الى الدعوة لانها ولدت ام الولد لانا نقول امومية الولد ثبت بالدعوة للاكبر
فيكون ما هو دليل النفي وهو السكوت مقارنا لامومية الولد فلم يثبت
النسب لهذا السبب وولد ام الولد يثبت بدون الدعوة اذا لم يقترن بامومية
الولد ما ينفي الولد او نقول دعوة الاكبر متاخر عن ولادة الاخوين
دل عليه موضوع المسئلة فلم يكونا ولدي ام الولد بل ولدي امة فلم يثبت
نسبهما بدون الدعوة فان قيل دعوة الاكبر وان كانت متاخرة
لكن لما ثبت نسبه ظهر انها كانت فراشا لمولاها وقت الولادة فيما ولدا
على فراش ام الولد قلنا ذكر في المبسوط ان الفراش انما يثبت من وقت
الدعوة فكانت ولادتهما قبل ظهور الفراش وللعامة ان يعمل عمله في العتق
لا حد لثبوت المولى والرواية انهما يعتقان فان قيل لو اشتري الولد بدلالة

لكان

١٥٧
159

لكان ينبغي ان يصح نكاح ام ولد حامل من المولى زوجها من رجل لان اقدامه
على النكاح والنكاح لا يصح مع ثبوت النسب للجمع بين الفراشين وانما
لا يجوز كالنكاح المنكوحة دليل النفي لكن الرواية ان نكاحها باطل اجاب العلامة
النسفي رحمه الله في الكافي بان ذلك اذا لم يعارض الدلالة صريح وقد وجد هنا
اذ المسئلة مفروضة فيما اذا كان الحمل منه وعن الثانية بان تخصيص
الشهود ولئن لم يوجب عليهم نفي وارث اخر في غير ذلك المكان لكنه يوهم ذلك
فاورث شبهة في رد الشهادة والشبهة لتخصيصهم للتحرز عن الكذب
وعليها لا يصح اثبات الاحكام اثباتا ونفيا بل بالحجة الواضحة وعند
ابي حنيفة رحمه الله تقبل هذه الشهادة لان سكوتهم عن سائر المواضع سكوت غير
في موضع الحاجة الى البيان اذ بيان المكان غير مفيد الا ترى انه لو شهد رجلان انه
غصب من زيد عبدا وشهد اخر انه غصبه منه عبدا اسمه سالم قبلت شهادتهما
لان هذه الزيادة والسكوت عنها سواء ثم ذكر المكان يحتمل الاحتراز عن
المجازفة اي تحصيصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فيحترز عن الحقيقة
ولا يحتمل المجازفة ويحتمل المبالغة في نفي وارث اخر اي لا نعلم له وارثا
اخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشاؤه ومظنة وجود ورثته فاحرى ان
لا يكون له وارث اخر في موضع اخر فيمكن التهمة في شهادتهم
ولو كان اي ولئن سلمنا ان الوصف في معنى الشرط وملحق به فعدم
الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك
لان اثر التعليق عندنا في منع السبب لا في حكمه فقط لانه داخل على
السبب وهو قوله انت طالق مثلا وهذا ظاهر عند عدم الشرط وكذا
عند تاخيره لا سواء بناء التعليق يصير كانه قال انت طالق الا ان
فاذا دخلت الدار فانت طالق واذا كان داخلا على السبب منعه عن
اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي اذا
منع اتصال السهم بالمرمي اليه منع الرمي عن ان ينعقد سببا للقتل لانه

ليس بواجب عليهم
سكتوا عن ذكر المكان
قبلت شهادتهم بالاتفاق
م

منع القبل لعدم وجود سببه وهذا لان اعتبار التصرف في الشرع بالاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم ان كان انعدام المجموع بانعدام الاهلية
او المحلية لا ينعقد سببا كبيع المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال
بذكر الشرط الحايل بين اللفظ والمحل واعتبر هذا بالمحسوس
فان فعل الرمي مثلا لما توقف على الاهلية والمحلية والاتصال
المتصور بالمحل فالمجموع باي جزء ينتفي ينتفي فعل الرمي فكذا ههنا
سمي فعل التطليق لا يسمى به بل يتصل بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل
سمي لغوا كقوله لاجنبية انت طالق قلنا وصوله الى المحل
لما كان مرجوا بوجود الشرط والاخلال التعليق جعلناه كلاما
صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا
بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا كقوله انت طالق ان شاء الله واذا ثبت ان اثر التعليق
في منع السبب عن ان ينعقد كان عدم الحكم عند عدم الشرط بالعدم
الاصلي كما كان قبل التعليق لا بعدم الشرط وهذا بخلاف المضاف
المضاف الى زمان كقوله انت طالق غدا فانه سبب في الحال لوجود صورته
وعدم ما يمنعه لان الزمان من لوازم الوقوع فذكره لتعيين زمان الوقوع
لا لمنع السبب والحكم الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة ثبت السبب والحكم
جميعا فانه لما اضافه عين له زمانا بصفة التأخر فصار كالتأجيل
والتأجيل لا يمنع اتصال السبب بالمحل كتأجيل الدين اما التعليق فيمنع
الوقوع فاستحال ان يكون طريقا اليه والخصم اي الشافعي استدل
بوجهين على ان المعلق ليس بسبب في الحال لا عرضية ان يصير سببا عند
الشرط واورد فيه ان اليمين بالله ليست سببا للكفارة ايضا رد لما قاله
الخصم ان اليمين سبب لها بدليل الاضافة اليها اعلم ان الايمان تطلق على
التعليقات ايضا وهذا لان اليمين لتوكيد المطلوب بالحمل او المنع عن المكروه

عند

اليمينين

عند قوله والجزاء في اليمين يعقد موجبه للبر بانعدام الحنث لكن الحنث
شرط وجوب الجزاء اذا عرفت هذا فحصول الجزاء في اليمين يحصل
بعد انتقاض من كسب اليمين ونقضه بالحنث لان وجوب الجزاء يتوقف
على انتفاء البر وعند انتفائه ينتقض من كسب اليمين ومن المحال ان تكون
في شيء انه سبب الحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه وانما اضيف الكفارة
اليها توسعا لا على صيرورتها سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب وهذا
اي ولان المعلق لم ينعقد سببا في الحال لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق
او ان طلقت فعبدي حر فعلق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى ما لم يوجد الشرط في الثانية وهذه
المسألة اجماعية فيكون الحجة فيه وهذا اي دخول الشرط على الطلاق بخلاف
خيار الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع
لان البيع لا يحتمل التعليق بالاخطار لما فيه من معنى القمار ولهذا نهى النبي
عليه السلام عن بيع وشرط فالقياس عدم جواز شرط الخيار لكن الشرع جوز
ذلك ضرورة دفع الغبن كما اول المسمى حبان بن منقذ فيتقدر بقدر الضرورة
وهي تندفع بجعل الخيار داخلا على الحكم دون السبب اما الطلاق واخواته
فيحتمل التعليق بالشرط لانها من الاسقاطات فجعل الشرط فيها داخلا
على السبب فلا يكمل التعليق اذ لو جعل داخلا على الحكم دون السبب
لكان السبب نازلا وكان التعليق من وجه دون وجه ولا يصلح في كل
شيء هو الكمال وهذا اي وعدم دخوله على السبب لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لانعقاد السبب في الحال لكن هذا بالاتفاق
لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع عنده
كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى فعكسوا الزاما عليه وقوله السبب موجود
حسا فانعدامه غير معقول قلنا لا نعلق المحسوس وانما نعلق
السببية وهو امر شرعي وتحقيقه ما مر ان التعليق يمنع وجود السبب

وانما يمنع وصوله الى المحل والعلة الشرعية لا يصير علة قبل وصولها الى
محلها كتعليق العبد بلا عتق فوصولها الى محل رض قوله واذا ثبت اعلم ان ما
لا يعمل بالبرهان مغني عن تخصيص كل فرع بالبيان فلما بينا ان اثر التعليق
في السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا في احكامه استغنينا عن اقامة الدليل
على احكامه فصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق بالشرط يمين ومحل
يمين ومحله ذمة الحالف وهي موجودة وليس بسبب في الحال وانما يصير
سببا عند وجود الشرط فيعتبر الملك حينئذ لا في الحال وكذا الحكم
في اخواته فلا يجوز تعجيل النذر المعلق ولا يمنع طول الحرة نكاح الامة
وحد القذف للشهادة وكذا لا يجب الرد لو امسكت عين كلمات اللعان كذا
ذكر في الفوائد وفي تفريع المسئلة بخصيصه على ما ذكر ان التعليق يؤثر
في السبب باعدامه ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لما بينا ان اليمين ليست
سببا لوجوب الكفارة في الحال وانما يصير سببا عند ما لا يفاض بالحنث فكان
انعقاد السبب على التمام معلقا بالشرط وهو الحنث فالاداء قبله يكون اداء قبل السبب
فلا يجوز وانما افردها بالذكر وان كان مندرجا تحت قوله لانه ليس من قبيل التعليق
بالوصف ولا من صريح التعليق وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين المالي والبدني
ساقط العبرة لان حق الله تعالى واجب بطريق العبادة وفي المالي ليس بعبادة
لانها فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله تعالى بامره
فالمال آلة للاداء او محل له مثل البدن من غير فرق بخلاف حقوق العباد فان
للعبد ملك لا فعل اذ المقصود حصول ما ينتفع به العبد من جلب نفع او دفع
ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واستوفى يتم
الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل يوجد الوجوب لا الاداء قد ينفصل عن
نفس الوجوب في البدني ايضا كالمسافر اذا صام في رمضان جاز وان تأخر وجوب
الاداء الى ادراك العدة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا اشكالا على ما ذكرنا
ان التعليق بالشرط لا ينفي الحكم عند انعدامه فان جواز التيمم معلق بعدم وجدان

الماء

حقوق

انا نعمل بالنص ثم الجواز قد انتفى عند انعدام الشرط والجواب انا لا ندعي ان الشرط
لان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل لا يوجب له حال عدم الشرط والحكم
فيه باق على الاصل وثبت في التيمم عدم الجواز اذ القياس يقتضيه الا انا تركنا
بوجود عقولنا الحكم فيما ان التراب المتغير لا يقوم مقام الماء المطهر بخلاف قوله
ثم فمن لم يستطع الى قوله انه اباح نكاح الامة عند عدم طول الحرة
لكنه ما حرم حال طول الحرة فكان باقيا على العدم الاصلي قوله فيحمل
اطلاقه المطلق ومثاله في قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن حتى يضعن حملهن المنفق حال الحمل ولا يعرض لحال عدم
الحمل فيكون باقيا على العدم الاصلي فيجب بالنصوص الموجبة
للنفقة وهذا اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي
رحمه الله المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المطلق منه ما هو المراد
بالمقيد قيل اللفظ المدلول على الماهية من حيث هي المطلق
ومع كثرة معينة الفاظ الاعداد ومع كثرة غير معينة العام ولذا
قيل المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات والمقيد بخلافه وفي تعريف اصول ابن الحاجب المطلق
ما دل على شائع في جنسه وفي شرحه ومعنى ذلك لكونه حصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف كلها لما فيها من التعيين وكذا كل عام ولا اصل لانه
بحسب الاستغراق والثبوت بما ذكرنا النقض والمقيد بخلافه
اي ما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف وهذا الرجل
والعمومات كلها وقد يطلق على ما اخرج عن شائع بوجه من الوجوه
كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة
في المؤمنات فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اذا تمهد هذا فيقول
المطلق يحمل على المقيد بكل حال عند الشافعي رحمه الله وعند بعض

الدال صح

فساجدنا عند اتحاد السبب فاما في حادثتين فلا وعند اهل
التحقيق منهم لا يحمل الا اذا كان الحكم واحدا والسبب واحدا ولا يمكن
الجمع بين المطلق والمقيد فيجب حمله كما في المدارك وفصل بعض المحققين
فقال المطلق والمقيد اما ان يردا فيما يتعلق بالحكم او السبب كالشرط
كنص صدقة الفطر ونصوص الشهادة او في الحكم وحده واما ان
يتحد الحكم او يختلف فان اتحد فاما ان يكون نفيا كقوله لا
تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كافرا واما اثباتا موجبا فاما ان يختلف الحادثة
كاطلاق الرقبة في كفارة اليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل
او يتحد كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وصيام ثلاثة ايام متتابعات وان اختلف الحكم فاما ان يختلف الحادثة
كاطلاق الاطعام في كفارة الظهار وتقييد الصيام بالتتابع في كفارة
القتل او يتحد كاطلاق اطعام الظهار وتقييد صومه بان يكون
قبل التماس المعونة الاصوليون ان لا حمل في الثاني والخامس والسادس
وفي الرابع الحمل بالاتفاق وفي الاول والثالث لا حمل عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله وفي الاول لان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق
فهو اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما
وقد يحمل النص المطلق عن صفة العموم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
شاة على المقيد بها وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة في حكم
الزكوة بالاتفاق فلم يجب في العوامل والمطلق عن صفة العدالة في نصوص
الشهادة وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يحمل على المقيد بها
وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم في اشتراط العدالة وكالنصوص
الواردة في المتعة والقران فان المطلق عن السليم وهو هدى المتعة
والقران وهو قوله فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وهذا
النص وان ورد في المتعة لكن القران في معناها فيكون واردا فيهما يحمل على

المقيد

المقيد بالسليم في جزاء الصيد وهو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة حتى
يجب السليم في الهدايا كلها وهذه التفريعات لتوضيح الدليل المذكور
بالقسمين الاول وكذا توضيح للقسم الثالث بقوله وكذا اذا كانا في حادثتين
تعني عند اتحاد الحكم مثل كفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيهما مطلقة
عنها يحمل الشافعي رحمه الله المطلق على المقيد حتى لا يجوز اعتاق الرقبة
الكافرة في سائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب على اصله نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه وهي كفارة
القتل وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل شرع لتكفير
مشروع للستر والزجر الا ترى انه لما قيد الايدي بالمرافق في الوضوء حمل
عليه التيمم لانه نظيره اذ كل منهما طهارة ولا يحمل المطلق على
المقيد عند الاتحاد بين في الحكم ومن قوله بعد لم يكن بالنص الثابت بها اشار
اشارة الى هذا وكذا في المراد ورودهما في السبب بعد هذا ومن قوله
حكمنا اشارة الى انه يحمل اذا اتحد الحكم وانما لا يحمل المطلق على المقيد
لامكان العمل بهما بخلاف ما اذا اتحد الحكم ومن العمل بهما عمل بموجب
كل نص على ما وضع له وفي الحمل ابطال صفة الاطلاق المنبي عن التوسع
والتخفيف واثبات صفة التضييق والتغليظ وفي قوله لا نسلم ان اسباب
الشرائع كلها على ان العمل بالاطلاق واجب اذ لو الرجوع الى
المقيد ليعرف منه حكم المطلق لاعلام على هذا المبني عنه والى هذا
المعنى اشار ابن عباس رضي الله عنهما بقوله ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا
ما بين ان اطلقوا ما اطلق الله تعالى ولا تقيدوا وهو مثل امهات النساء بالدخول
بالنساء واتبعوا ما بين من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات ومن البين
في ذلك قوله عليه السلام في بقرة بني اسرائيل لو اعترضوا ادنى بقرة لاجزأتهم
لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم ولما ثم
ذكر المصنف فرعين مبنيين على عدم الحمل عند اختلاف الحكم

مع اتحاد الحادثة صح

وبالحادثة صح

او الحادثة احدهما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر
منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا انه للصوم انه يستانف
الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي رحمهما الله ولو قربها في خلال
الاطعام لم يستانف بالاتفاق لان شرط الخلاء عن المسيس ثبت ضرورة
التقديم على المسيس لان المنصوص عليه القبلية دون الخلو لكن يلزم
من اشتراط القبلية اشتراط الخلو ضرورة والثابت بمعنى النص كالمنصوص
فكان الواجب عليه شيئين التقديم والخلو فمن عجز عن احدهما وقدر
على الاخر فيجب عليه ما قدر وسقط عنه ما عجز عنه ولو لم يستانف فانه
الاخر لان اشتراط القبلية منصوص عليه في الاعتاق والصيام
دون الاطعام قال تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا فشرط الخلو فيهما ضمنا ولم يشترط
في الاطعام لامكان العمل بالمطلق والمقيد فان قيل لو كفر المظاهر
بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير وذلك يدل على اشتراط
التقديم فيه وذا بالحمل قلنا لا نسلم الدلالة اذ منع الزوج
القربان لا ينافي اجزاء الاطعام على تقدير القربان وقد يستوي لو
قربها في خلال الاطعام لم يستانف اتفاقا ولو جامعها عامدا او ناسيا
ليسا بعد من لو التماس مطلقا ليلا او نهارا عمدا كان او نسيانا
يعتبر من عام عندهما الا انه لو قربها نهارا عامدا وجب الاستيناف
اتفاقا لانقطاع التتابع بفطره في نهار الصيام فانه
اما في ليل الصيام فلا لانه لو قربها بالليل عامدا او ناسيا
يستقبل الصوم عندهما نص عليه في شرح الطحاوي وبانتهما
السبع بالتتابع لقوله عم البراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء وكذا ما كان من جنس الارض حلالا فالا يوسف رحمه الله لقوله عم

جعلت

جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وفي الارض يطلق على التراب وغيره في التراب
بعض خاص منها فلا يكون على مقيدا او من ارض مطلقا فابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله لم يحملا لان الحمل عندهما لا خلاف الحمل اذ مورد من قول
كون التراب طهورا ومورد الكتاب ان فضلت النبي عم دل عليه صدر الحديث
وهو قوله فضلت بست على ما مر وبين طلاق التيمم بالمطلق لكونه ادخل
في بيان فضله عم بوا اطلاق الحمل عن اختلاف الحادثة فلا الكل لم يحملا
هذا الفرع من قبيل اختلاف الحادثة واتحاد الحكم وبين قول بالعكس والتقسير
باختلاف محل الطهارة لكونه قولا في نصرة اصحابنا في هذا نسلم لو كانا
مطلقا او مقيدا غير مستقيم لجريانه في كل مطلق ومقيد وان اتحد
الحكم والحادثة مع وجوب الحمل فيه اجماعا وقيد من سامه شرع
في الحول عما تشبث به الشافعي رحمه الله قوله قيد الاسامة لم يوجب نفي
الزكوة في غير السائمة عندنا حتى يكون من باب الحمل لكن الشبهة المعروفة
وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل صدقة او اوجب نسخ من طلاق
وكذا قيد العدالة لم يوجب نفي شهادة غير العدل ليكون من باب الحمل لكن
من من بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا اي توقفوا فيه وتطلبوا انكشاف الحقيقة وفي قراءة
فتثبتوا او وجب نسخ من طلاق وكذا اشتراط السلم في الظهار ليس
بناء على الحمل بل اشتراطه بالنص الوارد فيه وهو قوله انه تعالى بعد
ذكر الايات ... الى اليمين العقيق او بين اشتراطه عطف اسم
الذي فانه اسم لما يدل الى موضع ... الى الحرم
الحرم وانما التيمم ضربان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين
وهو مشهور يثبت به الزيادة او لان التيمم لما سقط عضوان
اصلا في عضوين على حالهما الوضوء كالصلاة في السفر لما سقط منها

ولا موضع

الركعتان في الاخريين على حالهما وقيد التتابع جواب عما يرد على الكل
الصوم في كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع ومطلق عنه في كفارة
اليمين وقد شرطتم التتابع فيها ايضا فوجد الحمل مع اختلاف الحادثة
اجاب بان اشتراطه ليس لاجل الحمل بل لانه زيادة على المطلق بقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان قراءته كانت
رواية عن النبي عليه السلام وكانت مشهورة في السلف وقراءته لم
يثبت قرآنا لعدم التواتر بقيت خبرا مشهورا فجاز به الزيادة
اذا كان مشهورا فان قيل انه نقله على انه قرآن ولم يثبت وانه جعلوه
خبرا وهو لم ينقل كذلك فكيف يثبت خبرا قلنا لما نقله على انه وحي متلو ولما
لم يثبت كونه متلوا بقي وحيا منقولا من النبي عليه السلام فكان بمنزلة الخبر
ثم لم يجمع بين قراءته وقراءة غيره في كفارة اليمين بجوازه متتابعا وغير
متتابع كما جمعنا بين الحديثين في صدقة الفطر واوجبنا بسبب العبد
الكافر والمسلم عملا بالمطلق والمقيد لانهما اي لان المطلق هاهنا
والمقيد وردا في حادثة واحدة في حكم واحد وانه في وجوبه
اي الصوم في وجوده في نفسه لا يقبل وصفين متضادين اي لا يمكن
ان يجب متتابعا وغير متتابع في وقت واحد ولو عملنا بهما يلزم صوم
ستة ايام ثلاثة متتابعة بالمقيد وثلاثة متفرقة بالمطلق وذلك خلاف
الاجماع فوجب الحمل ضرورة فان قيل هلا اوجبتم التتابع في قضاء
رمضان بقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات قلنا قراءته
غير مشهورة ومثلها لا يزاد على النص بخلاف ما نحن فيه فلا اطلاق
والتقييد في السبب حيث يجري كل واحد منهما على سببه اي
على اطلاقه ولا يحمل المطلق على المقيد لان الحادثة كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله

عليه

عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد
بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانهما
وردا في السبب ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يكون لشيء اسباب
متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك والموت فوجب الجمع
بين النصين والعمل بهما فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل
يلزم الغاء القيد قلنا بعد استحباب العبد فضيلة وانه عزيمة والمطلق
رخصة وغير ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق
وهو اي جريان كل من المطلق والمقيد على سننه عند ورودهما في السبب
نظير ما سبق لنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه فصار الحكم
الواحد معلقا ومرسلا اي ان الارسال والتعليق لا يتنافيان وجودا
اي عند الوجود حتى لا يثبت الحكم الواحد بهما كما ان الملك لا يجوز ان يثبت
لشخص واحد في محل واحد بالبيع والهبة جميعا لاستحالة توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وقبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع وغيره على
سبيل البدل فكذا المعلق بالشرط الا ان قبل وجوده يحتمل الوجود بطريقين
اي بالارسال والتعليق كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط يحتمل ان توجد
عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبله بالتنجيز فالتقييد والاطلاق
نظير التعليق في ان التقييد لا يوجب النفي عند عدم القيد وفي ان الحكم الواحد
قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد وبسبب مطلق على سبيل البدل ولكن
امتنع ثبوته بهما جميعا والشافعي رحمه الله اورد نقضا عليه حيث
جوز صوم كفارة اليمين غير متتابع في قول عملا بالاطلاق في قوله تعالى فصيام
ثلاثة ايام ولم يحمل على الظهار والقتل في وجوب التتابع كما حمل الرقبة المطلقة
في كفارة اليمين على المقيدة بالايمان في كفارة القتل وهو منه تناقض
لانه قائل بعموم وجوب الحمل وتوجيهه انه لا يمكن الحمل اذا كان هناك اصلان
اي المقيد نوعا واصلا فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا
يمكن الحمل على احدهما دون الاخر بترجيح بلا مرجح وهاهنا كذلك فصوم الظهار

مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق قال تعالى فصيام
ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة فسقط
اعتبار التقييد للتعارض لأنا نقول صوم المتعة ليس بكفارة فلا
يصلح مقيدا فيها لإمكان المقايسة باعتبار المجانسة وإنما هو
صوم شكر على إراقة الدم ألا ترى أن الصوم خلفا عنها على أنا لا نسلم
أنه مقيد بالتفريق فإنه لو صام العشرة كلها بعد الرجوع يجوز وعلى أنه لو
صيام السبعة في أيام النحر لا يجوز لأنه لم يشرع لوجوب التفريق ولو
صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز أيضا وهذا لأن صوم المتعة أضيف
الى وقت كامل إذا فات لا يجوز قبله كصوم رمضان قبل شهود الشهر
وصلاة الظهر قبل الزوال وقيل صوم المتعة لم يشرع متفرقا لكن
ثبت التفرق ضرورة تخلل أيام النحر التي نهي الصوم فيها وعدم شرعية
الصوم في وقت لا يعد تفريقا كالليالي لا تجعل الصوم متفرقا
ومنها أي ومن تلك الوجوه ما قال مالك والشافعي رحمهما الله اللفظ
العام إذا ورد بناء على سبب خاص سواء كان سؤال سائل
أو وقوع حادثة يختص بسببه وقيل إن كان سؤال سائل يختص
به وإن كان وقوع حادثة لا وعندنا لا يختص بالسبب والعبرة لعموم
اللفظ والمسألة تحتمل وجوها أربعة أحدها ما خرج مخرج الجزاء
ونقل الحكم مع سببه كما روي أنه عليه السلام سها فسجد وأن ماعزا زنى
فرجم وهو يختص بسببه لأن البناء على المشتق بالفاء يدل على
أن السابق علة واللاحق حكم والحكم يختص بعلته والثاني ما خرج
مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بأن لا يكون مفيدا بدون
ما سبق وهذا أيضا يختص به لأنه لما لم يستقل صار كبعض الكلام
فلا بد من أن يرتبط بما قبله ليصير مفيدا كقوله نعم وبلى فإنه لتحقيق ما
بعد الهمزة وتصديق ما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا
وهذا قالوا لو قيل في جواب ألست بربكم نعم لكان كفرا وبلى لإثبات ما بعد

النفي

[هامش: لصوم المتعة المطلق في الكفارات إنما يحمل على المقيد صح]

النفي استفهاما كان أو خبرا فلم يصلح في جواب أكان لي عليك كذا وكذا لعدم
النفي ولو أجاب بنعم يكون إقرارا هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف
لا فرق بينهما حتى يقام أحدهما مقام الآخر فالواو يكون كل منهما إقرارا
في جواب الإيجاب والنفي استفهاما أو خبرا تغليبا للعرف والثالث ما خرج
مخرج الجواب ويكون مستقلا بنفسه غير زائد على قدر الجواب وهو
يختص بما سبق أيضا لأنه خرج مخرج الجواب في تعال دون الابتداء
لمن قال لغيره تعال تغد معي فقال والله لا أتغدى أو لئن تغديت فعبدي حر
ينصرف الى ذلك الغداء المدعو حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله أو تغدى
معه في يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر رحمه الله لخروج كلامه ردا للمدعو فيتقيد به
ويصير كأنه قال إن تغديت الغداء الذي دعوتني إليه والرابع ما زاد على قدر
الجواب كالمدعو المذكور إذا قال والله لا أتغدى اليوم أو لئن تغديت اليوم
فكذا أو كما إذا قيل لرجل إنك تغتسل الليلة عن جنابة فقال إن اغتسلت الليلة
فكذا فهذا موضع الخلاف فعندهم يتقيد بالغداء المدعو وبذلك الغسل المذكور
كما إذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ حتى لو تغدى اليوم في موضع آخر أو اغتسل
عن غير الجنابة يحنث احترازا عن إلغاء الزيادة ولئن احتمل إلغاء دلالة الحال لكن
اعتبار الظاهر أولى لأن الحكم بالظاهر والله أعلم بالسرائر ولو نوى الجواب
صدق ديانة لأنه محتمل وحمل الزيادة على التوكيد ومن الدليل على ما قلنا
أن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم تمسكوا بالعمومات وعامتها واردة
في أسباب خاصة ولم يقتصروا الحكم على تلك الأسباب فيكون إجماعا منهم
على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار فإنها نزلت في خولة امرأة
أوس بن الصامت حين ظاهر منها زوجها وآية اللعان نزلت بسبب سعد بن
معاذ حين قال يا رسول الله إذا أتيت وجدت امرأتي مع رجل أن
قتلته قتلتموه وإن قذفت جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ فأنزل الله تعالى
آية اللعان وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وآية
الخلع نزلت في جميلة بنت عبد الله امرأة ثابت بن قيس وكقوله عليه

السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر

[هامش: الملفوظ صح]

وورد في شاة ميمونة وقوله عم الماء طهور الحديث وورد في بئر بضاعة
واعترض بان فهم العام تخصيص سببه وهذا على اربعة اوجه بعضهم سوى
العموم فيهما وعموم القسمين بين وانه ليس ممنوع لعدم صدق الحد عليهما ولانا
ذكرنا صاحب الجمهور في جزء من محل النزاع وسواء كان اللفظ عاما او خاصا
أجيب بانه اعتبر العموم بحسب الاسباب وهذا القسم احتمال ان يكون
للسياسة او للرد لعود بالله او لغير ذلك وكذا التسجيل يحتمل ان يكون
للتلاوة او لقضاء المتروكة او غيرها وكذا عموم نعم وبلى من حيث انهما
يصلحان جوابا لانواع من الكلام وقد عموم هما ممنوع لا نسلم انهما لكن وجدها
وهذا عين العموم في البعدين ذلك فان مجرد احتماله حمل الخاتم عاما فهم او من
لو حمل الجمع الاخر بالنص على ما عرف وورد بوجوه آ لو كان عاما مرحب
به سببا لجاز تخصيص هذا السبب بالاجتهاد لاستوائه نسبة
العام الى جميع الافراد ثم لم يبق لنقل السبب فائدة حينئذ لم يعتبر الحكم عليه
سم لم يتطابق السؤال والجواب لانه عام والسؤال خاص فيما احب
عن الاول بان دخول السبب المذكور قطعي اذ الكلام مسوق له فلا يجاوز
التخصيص وعن الثاني بان فائدته معرفة اسباب نزول التنزيل وموارد النصوص
ووجوه القصص وسير النبي والصحابة وفوائدها غير خافية وكذا معرفة امتناع
اخراج السبب بالتخصيص وعن الثالث ان اريد بالتطابق التساوي في العموم
والخصوص فوجوبه ممنوع لان ما ورد في شاة ميمونة دون بئر بضاعة وان
اريد الكشف عن السؤال وبيان حكمه فعدم التطابق ممنوع لحصول ذلك مع الزيادة
قوله ومنها اي ومن تلك الوجوه ما قال بعضهم القران في النظم يوجب
القران في الحكم وقال عامة اهل الاصول لا يوجب ذكره في الميزان وصورته ان حرف
الواو متى دخلت بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة هل تشارك المعطوف
عليها في الحكم المنوط بها وعلى هذا تعلق بعض الفقهاء في نفي وجوب الزكوة
على الصبي والمجنون بقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب عليهما فكذا
الزكوة تحقيقا للمساواة بين المعطوف والمعطوف عليه وتمسكوا بان الواو للعطف

لغه

لغة وموجب العطف الاشتراك ومطلقه يقتضي المساواة واعتبروا بالجملة الناقصة
فان من قال جاء زيد وعمرو يفهم اشتراكهما في المجيء ولو قال زينب طالق وعمرة شاركت
عمرة زينب في وقوع الطلاق وهذا فاسد لان القياس على الجملة الناقصة في اثبات
الشركة فاسد لان الشركة انما تثبت في عطف الناقصة على الكاملة لافتقار
الناقصة الى ما تم به وهو المسند فاذا تم المعطوف بنفسه لاشتماله على المسند
والمسند اليه لم تثبت الشركة لعدم الموجب وهو به فصار حتى لو افتقر هذا المعطوف
التام بنفسه الى المعطوف عليه في امر تثبت الشركة بينهما في ذلك الامر للافتقار
والى هذا اشار بقوله فيما يفتقر اليه فعلم ان مدار الشركة على الافتقار لا على العطف
وهذا اي ولان مبنى الشركة على الافتقار قلنا في قوله هذه طالق ثلثا ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدك حر ان العتق يتعلق بالشرط لوجود الافتقار في حق
الغرض وهذا لان عرضه تعليق العتق لا التنجيز بدلالة الحال اذ الظاهر العطف
على الجزاء للقرب لا على الشرطية فقوله وعبدك حر بتمام ايقاعه قاصر في حق عرض
التعليق حتى اذا انعدم عرض التعليق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
وضرتك طالق طلقت الضرة في الحال اذ لو كان التعليق لاقتصر على قوله وضرتك
لان الاول يصلح خبرا له وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز والعطف
على الشرطية بخلاف المسئلة الاولى فان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني فان قيل
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدك حر ان كلمت فلانا ان شاء الله او
ان شاء فلان فان المشيئة والتفويض يصرف الى الشرطين مع ان كلا منهما تام
ايقاعا وتعليقا قبل الكلامان وان كانا تامين ايقاعا وتعليقا تحصيلا
وهو التعليق بشرط توقف عليه لكنهما قاصران تعليقا ابطالا وهو التعليق
بشرط لا توقف عليه او تعليقا تفويضا وهو التعليق بمشيئة فلان فانه تفويض
التفويض وهذا يقتصر على المجلس وكل منهما عرض الحالف والا لم يلحق بها
فالكلامان قاصران في حق هذا العرض واعترض بان يقتضي علماء المعاني
بوجوب رعاية التناسب بين الجملتين حتى عدوا قول من قال خرجت
الجمد بالشوق في عين الاداب بخطوط هذيانا وصححه دليلا ان القران
نظما يوجب القران حكما اجاب صاحب التحقيق بانا لا ننكر التناسب من الحساب

ولكنا نتكر سوق الكلام فانه يحتمل ان يصلح مبتدأ للكلام كالمفهوم لا يصلح
لا ساق الكلم لكونه محتملا مع انسا لنرى مسايل المعاني عليه واورد عليه
بعض الافاضل بان هذا الجواب يشعر بحصول بولك التناسب في كل موضع لم يوجب
الفرق في النظم القران في الحكم وهذا الوجه والوجوه الفاسدة ونعوذ بالله
القول بجواز اسعار ما هو شرط الفصاحة عن الكتاب المجيد ثم قال بل الجواب
عدم ايجاب القران في النظم القران في الحكم بين الكساوات بينهما الا التناسب واعلم
ان شرط كون العطف بالواو مقبولا عند علماء المعاني ان يكون بين الجملتين
جهة جامعة عقلية او وهمية او خيالية واما الاشتراك بينهما في الحكم فليس بشرط
اصلا كقوله مثل قول بعضهم يشعر بان كل من قال ذلك لم يتأتى هنا وبين الا ضمير ثم
الضمير فيه اما ان يعود الى البعض الاول وهو الظاهر او الى الناس كالضمير في قال
البعض السابق وحينئذ يحتمل ان يراد به غير الاولين ويدل عليه الكلام الامام
السرخسي قال بعض الاحداث من الفقهاء ان القران في النظم يوجب القران في الحكم ثم قال وقال
بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة الى اخره قوله وكذا قوله تعالى قال الشافعي رحمه الله
قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا كلام تام فيكون معقدا بنفسه والواو للنظم وقوله
واولئك هم الفاسقون ولئن كان جملة تامة الا انها في معنى التعليل لقوله ولا تقبلوا
فالواو فيه للعطف فينصرف الاستثناء اليهما فيسقط رد الشهادة بالتوبة وقال
علماؤنا رحمهم الله وقوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا واولئك منقطع عما قبله ولا
ينصرف اليه الا غير وذلك لان رد الشهادة يصلح حدا لكونه مؤلما كالجلد
بل هو اقوى في حق الكريم الحر لان الموت الباطني اشد نكاية فيه من الموت الظاهر
ولذا قيل جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان
ولانه آذاه بلسانه فناسب ان يجازى بقطع لسانه واهداره ببيانه كقطع
اليد في السرقة والنقوص الى لا تمل يويد قال عليه السلام ادرءوا الى الولاة في
الحدود والجمعات والفيء والصدقات الا ان الرد لما لم يصلح جزاء
القذف الذي اوجب الجلد تبع الزاجر الجمع ولانه جملة طلبية كالاول واذا
اتفقا معنى ولفظا وجب الربط بخلاف قوله واولئك فانه خبر لبيان الشبه
القاذف ولا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام على الابتداء اي يحصل بفعل احد وهذا

الامام بل بالاخبار عن حاله قائمة بالحال احدهما بنفسه فكان قوله واولئك هم
الفاسقون في حق الجزاء اي كونه جزاء ان في حكم الكلام مبتدأ بالنسبة الى الجزاء
لكونه حكاية عن حال قائمة والا ينافي الجزاء ولئن كان له نوع ربط بالجملة السابقة
من وجه كما ذكر الشافعي رحمه الله اذا عرفت هذا فقوله كما ان قوله وعبدك
حر تام بنفسه قاصر من وجه كذلك قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة تام بنفسه كما قال
الشافعي رحمه الله لكنه من حيث انه يصلح جزاء للكريم الحر كالجلد للسفيه الغني
مفتقر الى الشرط اذ لا بد للجزاء من الشرط وهو قوله والذين يرمون فانه في
معنى ومن رمى فاجلدوه فيجعل ملحقا بالاول وهو قوله فاجلدوهم بخلاف
قوله واولئك حيث وجب قطعه عما قبله لانقطاعهما خبرا وطلبا وعدم
صلوحه للجزاء على ما بينا فينصرف الاستثناء اليه لا غير فلم يسقط الرد بالتوبة
ويزداد وضوحا بما يذكر في شرائط القياس قوله ومن المتمسكات
الفاسدة انما فصلها لانها في المسايل الفرعية بخلاف ما سبق فيها التمسك بما
روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لا ينافي ان القيء غير ناقض على ما نقل عن الشافعي
رحمه الله وهذا فاسد لان النص يدل على عدم التوضي عقيب القيء اذ الفاء
للتعقيب وللوصل ولا نزاع في ذلك انما النزاع في كون القيء ناقضا وانه لا يتعرض
لذلك وكذا التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء
بموت الذباب فاسد لان النص يثبت حرمة الميتة ولا نزاع فيها انما النزاع في
فساد الماء بالموت ولا تعرض له بذلك لان ايجاب الحرمة لا للكرامة اية النجاسة
الا انا نقول لا بد مع صلوحه للعلية اذ حرمة الطين لا للكرامة مع انه ليس بنجس
وكذا التمسك بقوله عليه السلام للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء لعدم جواز استعمال المايع في ازالة الخبث كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
فاسد لان الحديث يقتضي وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل انما
الخلاف في حصول الطهارة عند ازالته بالمايع والحديث لا يتعرض لذلك
والتمسك بعموم اللفظ كان اظهر في اثبات المطلوب لكن الشافعي رحمه الله
لا يقول به فلهذا رده بوجه اخر وكذا في قوله في اربعين شاة وفي خمس من الابل شاة

في حكم مبتدأ آخر

شهادة الرامي فسل الجلد معقول لا بعدها والتوبة نعاتي

ونحن نقول لا دلالة للامر بالغسل وانه حكم الا ان التمسك دليل قيام على المحل

باليد او العود او العرض باطراف الاصابع كلاهما رابع طلب كذا في المغرب وكذا
التمسك بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها
فاسد لان الحديث يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة ولا نزاع في ذلك انما النزاع في
الانتفاع بالشعر والعظم لا بالميتة وكونهما ميتين ممنوع اذ الموت يحل الحي ولا
حيوة فيهما لان الحي لا يتالم بقطعهما اذا لم يتصل اثر الفعل باللحم كقص الظفر والشارب
وقطع كل من القرن والشعر ولا استدلال بالنمو على الحيوة لانه لوجوده في الظفر
والنبات مع عدم الحيوة وكذا بقوله تعالى من يحي العظام وهي رميم لان المراد
ردها الى ما كانت غضة رطبة في بدن حي حساس او اصحاب العظام كذا في
الكافي ولو سلم فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها عام غير مخصوص فلا يخص
بخبر الواحد وقد مر ذلك فان قيل مقتضى الحديث ان لا ينتفع بشيء مبداه
الميتة اذ كلمة من للابتداء في اللغة ولا شك ان مبداهما الميتة قلنا كلمة
من للتبعيض عند الامام وهما ليسا بعض الميتة وكذا التمسك بقوله عليه السلام
في اربعين شاة شاة لعدم جواز اداء القيمة فاسد لان الحديث لتعيين
الواجب اي على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله او للتقدير اي على قول الامام
وهذا لان الواجب عندهما هو المنصوص عليه والقيمة بدله فكان التنصيص لتعيين
الواجب والواجب عنده احدهما لا بعينه وانما تعين بادائه كما في خصال الكفارة
فكان التنصيص لتقدير الواجب وكيف ما كان فلا تعرض للحديث لعدم جواز
اداء القيمة فقوله اما بيان لعين ما وجب بالطريق الاول في قولهما او بدله في قوله
وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لوجوب العمرة فاسد لانه يقتضي
وجوب ذلك بعد الشروع ونحن نقول به انما الخلاف في الوجوب ابتداء والحديث
لم يتعرض لذلك قيد هذا مثل ان القران سطا بعض القران علما لكن الشافعي رحمه الله
غير قابل له فلهذا لم يعد منه وكذا التمسك بقوله عم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين لاثبات ان الفاسد لا يفيد الملك بعد القبض فاسد لان الحديث
انما يقتضي حرمة البيع وذلك لا ينافي ترتب الاحكام عليه كما سيأتي في الاجارة
الولد وذبح شاة مغصوبة بسكين مغصوب والاصطياد بقوس الغير والوضوء

بالماء

بالماء المغصوب ووطي الحائض وما شاكله من المسح على خف مغصوب والحج
على راحلة الغير فانها افعال محرمة ترتب عليها احكام شرعية كثبوت النسب
وطهارة المذبوح وحل تناوله عند اداء الضمان وحل تناول الصيد وجواز
الصلوة وتكميل المهر وجواز الحج ولنكتف بهذا القدر من التنبيه على طرق الوقوف
على مفاسد دلائل الخصم فانك لو تاملت حق التامل وسلكتها عرفت السقوط ووقفت
على ضعف نكاته وفساد اكثر تمسكاته والله اعلم

باب الحجج الشرعية المراد من الحجة الدليل

ماخوذ من حج اذا غلب قال فحج ادم به لحصول الغلبة على الخصم او من حج
اذا قصد قال [illegible] بسبب الدبر فان المرء اذ به يقصد الحق المطلوب
والشرعية احتراز عن العقلية المحضة اذ لا مجال لها ههنا وصدر الحجج
جملة اعلم تنبيها على انه مما يهتم بحفظه ويعتني بضبطه لاشتماله على معاقد
الفروع وقواعده والاصل لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا يطلق على الراجح كقول
المصنف الاصل في الكلام هو الصريح وعلى القاعدة الكلية كقوله وهذا يرجع
الى الاصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة وعلى الدليل كقوله اصول الشرع وقيل
المراد المعنى اللغوي ولا يشاء اعم من الحسي والعقلي والشرعي لا الظهار لغة او اسم لهذا
الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة تسمية بالمصدر وعلى
الاول اما بمعنى الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع واللام للعهد او بمعنى المشروع
اي الادلة التي يثبت المشروعات واللام للجنس وقدم الكتاب لتوقف حجية
ما سواه عليه وقدم السنة على الاجماع لتقدمها زمانا ورتبة لكونها وحيا ولانها
تصلح سندا للاجماع دون العكس وتوقف حجية الاجماع بها ثم السنة وان توقف
حجيتها على الكتاب لكنها لا يتوقف عليه في اثبات الحكم في كل فرد وكذا الاجماع بخلاف
القياس فانه مع توقف حجيته على النص يتوقف على علة مستنبطة من الكتاب او السنة
او الاجماع في كل فرد والحكم في الحقيقة مستند اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغيير
وصفه من الخصوص الى العموم ولذا فسر بالابانة فهو اصل بالنسبة الى الفرع فرع
بالنسبة الى المقيس عليه فهو اصل من وجه دون وجه فلذلك جعل الثلاثة الاول
اصولا مطلقة وقدمها عليه وافرده بالذكر بقوله والاصل الرابع القياس مستنبطا على

بعدم الاجماع في عهد النبي عم

فعنه بقوله المستنبط من هذه الاصول وقيل هو اخراج القياس العقلي
وكونه ظنيا لا ينافي كونه قطعيا لا تعارض لكون العلة منصوصة وما سواه على العكس
ذلك يعني اراده بالذكر والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء
من العين اذا خرج فاستعير لما يستخرجه العقل بصفاء ذهنه وذكاء طبيعته من المعاني
المؤثرة التي يناط بها الاحكام مثال المستنبط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج
من غير السبيلين قياسا على الخارج منهما الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط والعلة فيهما خروج الخارج النجس ومن السنة جريان الربوا في غير الاشياء الستة
قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب
بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور
الثابت بالاجماع السكوتي فانهم حين اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافعه كان
اجماعا منهم على سقوط تقومها اذ السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
والحصر في الاربعة استقرائي وقيل في ضبط الحصر الحجة الشرعية اما وحي او غيره
والوحي ان كان متلوا وهو ما يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحايض فهو الكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع
والا فالقياس واما الاستحسان وقول الصحابي والاستصحاب فراجع الى الاربعة
عند المحققين فان قيل من شروط الاجماع ايضا الثلاثة اذ لا بد له من سند وهو
اما النص او القياس قلنا عند البعض قد يكون بلا سند بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا فلنا الترجيح ولئن سلم فالاجماع قد يغني عن حاله بنقل السند اذ الاجماع
عند استجماع الشرائط يفيد القطع والسند قد يكون خبر الواحد والقياس
قوله والحجة نوعان عقلية وهي التي يعرف بمجرد العقل من غير واسطة دليل
سمعي وشرعية وهي التي لا يعرف بالعقل وحده بل بواسطة السمع والشرعية قسمان موجبة
للعلم قطعا ومجوزة غير موجبة للعلم وسميناه مجوزة باعتبار ان العمل وجب بها
وان لم يكن موجبة للعلم مع انه صلى الله عليه وسلم يجب العمل بلا علم قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فاي يجوز وجوب العمل بلا علم وفي التقويم والمجوزة ما جوز اطلاق اسم العلم
عليها وفي المنار وهذا النوع تسميه سمي علم الشرائع والاحكام وسمي علم الفقه في عرف
الفقهاء واهل الكلام والموجبة اربعة كتاب الله تعالى والمسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم

بلا

بلا واسطة والخبر المنقول عنه بطريق التواتر او بالاجماع واصل ذلك كله السماع منه عليه السلام اذ
لا يعرف انه كتاب الله الا بخبره وكذلك الاجماع بلا حجة موجبة بخبره والمتواتر
كالمسموع منه عليه السلام على ما يأتي بيانه ومن ضرورة صدق قيام الدلالة القاطعة
على عصمتهم من الكذب والمجوزة اربعة ايضا العام المخصوص والاية المأولة وخبر
الواحد والقياس وههنا الحاق كالمسموع منه عليه السلام والخبر المتواتر
انما يكون من الموجبة لو كانا قطعيا الدلالة وكذا الاجماع انما يكون منها اذا نقل
متواترا والا فهو يوجب العمل دون العلم صرح المصنف بذلك في بحث الاجماع
فعد الاجماع مطلقا منها غير سديد ثم قسمة المجوزة غير حاصرة لخروج
هذا الاجماع والخبر المشهور وقول الصحابي منها ثم العام المخصوص انما يكون
من المجوزة لو خص بالنص لا بالعقل ويمكن ان يجاب عن الاول بان في ذكر المخصوص
والمأول في المجوزة اشارة الى ان المراد ما هو قطعي الدلالة ولو قوي والنص المأول
لكان الظاهر وكذا المراد بالاجماع ما هو قطعي الثبوت بسائر ما ذهب اليه عند الاطلاق
وعن الثاني بان ذلك الاجماع لم يعتد به لندرته والخبر المشهور مندرج تحت خبر
الواحد لكونه احادا في الاصل وكذا قول الصحابي مندرج تحته لكونه ملحقا بالسنة وهذا
تختم به باب السنة وايضا وجوب العمل به لا من السماع وعن الثالث ان المراد
المخصوص بالنص اذ هو المبحوث عنه في هذا الفن وفي الكل تكلف بل في البعض
تعسف قوله اما الكتاب فالكتاب في اللغة اسم للمكتوب لكنه غلب في عرف
الشرع على الكتاب المجيد كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف
العام عليه فوق الكتاب بلفظ اجلى وهو القرآن ولما كان القرآن يطلق على
المعنى القائم بذات الله تعالى ايضا عرفه واحترز عن ذلك المعنى بالمنزل على الرسول وبالمكتوب
في المصاحف عما نسخ تلاوته وكذا عن الاحاديث الالهية والنبوية لانه لم يرد بالمنزل
ما انزل بنظمه ايضا وكذا عن سائر كتب الله تعالى لانه لم يرد بالرسول رسولنا وبالنقل
المتواتر عما نقل بطريق الاحاد مثل ما اختص بمصحف ابي وقوله تعالى فعدة من ايام
اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما نقل بطريق الشهرة مثل ما اختص بمصحف ابن
مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات حتى لو صلى بما تفرد به ابن مسعود
رضي الله عنه لا يجوز لعدم التواتر وهذا على قول الجصاص ظاهر اذ المشهور عنده

احد قسمي المتواتر واما عند غيره فيكون تاكيدا وهذا موضع تاكيد لقوة شبهة المشهور
بالمتواتر واحتمل ان لا يخرج به ويحتمل ان يراد بالقرآن المقروء اطلاقا للمصدر على
المفعول وفي يكون المجموع تعريفا للكتاب قيل هذا التعريف يشمل حد العوارض في
من الكتابة والنقل لوجود المحدود آن النزول بدونهما وقبل المحدود وهو الكتاب
الذي سيدل به في الاحكام لا الكتاب مطلقا ومن يلزم ان لا يكون قبل النقل كتابا
وليس كذلك وفي فيه كونهما من العوارض واما لم يتعرض للاعجاز لان اصالته
للاحكام لا يتوقف عليه اذ ما دونها يصلح مبنى الاحكام ومن الاعجاز
يتعلق بسورة وبهذا ظهر ان يعلم كون الحد غير جامع يترك من الاعجاز الذي هو
ذاتي غير ظاهر قوله ولا يلزم اي لا يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى
التي في سورة النمل حيث يصدق الحد عليها مع انها لم يجعل من القرآن اذ لم يجهر بها
في الجهرية ولم يتأد الصلوة بها ولم يحرم على الجنب والحايض تلاوتها ولم يكفر
منكرها وانتفاء اللوازم دليل انتفاء الملزوم قوله لانه اي لا يلزم ذلك لانه
الضمير للشأن ذكر ابو بكر الرازي رحمه الله ان الصحيح من المذهب انها من القرآن انزلت
للفصل بين السور وللتبرك بها في الابتداء ولكن لم يثبت بعلم الوحي مع من نحو تجريد
المصحف عما ليس بقرآن قال عليه السلام جردوا مصاحفكم حتى كانوا منعوا عن كتابة اسامي
السور وعن النقط والتعشير كيلا يختلط بالقرآن غيره ولكن كتبت بخط على حدة
ليعلم انها من اول سورة ولا من اواخرها وروي ذلك عن محمد رحمه الله ولم يجهر لانه ليس
من لوازم القرآن كالفاتحة في الاخريين ولئن سلم فلاخفائها لا علام انها ليست من
اول الفاتحة ولا يتأدى الصلوة بها ممنوع ذكر التمرتاشي انه لو اكتفى بها يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله
ولئن سلم على ما هو الصحيح فعدم جوازها للاختلاف في كونها اية تامة اذ الصحيح
من قول الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الاية اية وادنى درجات الاختلاف
المعتبر ايراث الشبهة فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة ولم يسقط حرمة
تلاوتها على الجنب والحايض بنية القراءة اذ الاحتياط في الواجبات عدم
ادائها بالشبهات وفي المحرمات ثبوتها بها وما ذكر من عدم حرمة تلاوتها
عليهما فذا عند قصد التيمن كجواز تلاوة الفاتحة لهما على قصد الشكر واما
على قصد قراءة القرآن فلا فلهذا قيد بقوله بنية القراءة ذكر التمرتاشي عن ابي حنيفة رحمه الله

عدم

لا باس

لا باس للجنب ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء في البيتوتة وانه لا افتى بهذا ولئن روي
عنه فلا صلاة في كونها قرآنا لم يكفر منكرها ذكر في الغنية اختلف العلماء
في كونها قرآنا واختلافهم يورث الشبهة والقرآن لا يثبت مع الشبهة ثم الرواية ان
فوقهم ثم نبتدئ القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم يشهد له حديث وصلت عن
الثناء والتعوذ ووصلت بالقراءة لكن هذا انما يدل على انها من القرآن لا على انها اية تامة
والصحيح انه المرادي او لقوله وفي قال محمد رحمه الله وقبل القدوري ولو قال
قالوا الكلمة المعهود واصول الامام السرخسي لكان اظهر قوله ثم الاعجاز ذكر
في اصول الامام السرخسي وان كثيرا من مشايخنا ان الاعجاز في القرآن في النظم والمعنى جميعا خصوصا
على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ثم قال والذي يتضح انه ليس مرادهم ان
المعنى بدون النظم غير معجز فان دليل على كون المعنى معجزا ظاهر وذكر منها انه تحدى
على الناس كافة ومعلوم ان تحدي العجمي العاجز انما يبان عند القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه
فانه يعجز لتضاع الانسان عند شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وانما يتحقق
عجزه من الاتيان بمثل القرآن بلغته وهذا دليل واضح على ان جهة الاعجاز في المعنى
تام وبهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلوة والمصنف تبع
في ذلك ولعل القول لان الى المحققين اقرب اذ لا يكون وجه الاعجاز امرا حسنا من
البلاغة والفصاحة غير خاف بوجه وصف القرآن بالعربي في مواضع التنزيل
والتمسك في اعجاز المعنى بان العثور على معاني القرآن خارج عن طوق البشر كما قيل
لعشر العالم او فارض العلم لحقوا اعجاز النظم حيث اشتمل على معاني لم يشتمل
عليها كلام البشر والصحابة وقول ابي حنيفة رحمه الله انه اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في حق الصلوة فاسقط فرضية النظم في حق الصلوة
رخصة في حق لا يناجاة المناجاة مع الرب ومبنى القراءة في الصلوة على التيسير
على ان قراءة المعجز فيها ليست بفرض لجواز الاكتفاء بآية عنده وتعلق الاعجاز بسورة
وقد روي رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد ووجوب السجدة بالتلاوة
بالفارسية عنده وحرمة المس للجنب والحائض على رواية لا احتياط
لو النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم وقيل السجدة ملحقة بالصلوة لانها من اركانها

قوله وحرمة المس لانه كلام الله تعالى لا انه قرآن كحرمة مس التوراة والانجيل
وجوه اقسام النظم اى اقسام نظم القرآن ومعناه من حيث الوضع الى معرفة احكام
الشرع اربعة وانما قيد به لتصحيح الحصر في الاربعة اذ هو اصل العلوم يوجد
منه لكل علم ونص الله فيكون قال تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وقال الشاعر جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال فمن حيث تقسيم
الحروف مجهورة ومهموسة وغيرهما ومن حيث الى معرب ومبني ونحوهما ومن
حيث الى اسمائه وصفاته والخارجي والامر والنهي وغير ذلك ومن حيث
المجاز والكناية الى اقسام كثيرة لا يكاد يمكن تعدادها فان قيل المسالة لم يتعلق
به معرفة حكم شرعي اذ لا طريق لمعرفته اصلا قيل لا نسلم ذلك لتعلق وجوب اعتقاد
حقيقة المراد به او نقول ذكره في هذا الموضع من طريق الاستطراد والحصر في الاربعة
استقرائي ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا ثم لكل قسم ينقسم الى اربعة فصار الاقسام
ستة عشر وبانضمام الاربعة المقابلة لقسم البيان صار عشرين قسما والمراد بالاقسام
التقسيمات اى التقسيمات الواردة على الكتاب اربعة فالاول يقسم له من حيث النظم والثاني
من حيث البيان والثالث من حيث الاستعمال والرابع من حيث الاستدلال وهذه جمع بعضها
مع بعض ولا اقسام تداخل ولذا حمل على التقسيمات وقد سبق بيان اقسام الكتاب
وكذا السنة بعينها قول الرسول عليه السلام جامعة لكل الاقسام لكن ذكرها في الكتاب
مغن عن الذكر هنا وانما ذكر هنا ما اختص به السنن وهو بيان طريق اتصالها
الكتاب فله طريق واحد وهو التواتر فقد بينا ما لذلك وهذا بيان ما اختص السنن
انما اختار لفظ السنة لانها تطلق على الاقوال والافعال وعلى التقرير بالسكوت
في موضع الحاجة وكذا على افعال الصحابة رضي الله عنهم ايضا بخلاف الحديث والخبر وقد ذكر
في هذا الباب هذا المجموع ولعله ذكر الجمع لذلك فنقول السنة نوعان مرسل
ومسند فالمرسل من المحدثين ما ترك فيه اسناده بان اطلق الرواية مثل وقال قال
رسول الله عليه السلام ارسل التابعي اذا اطلقه والمسند ما يقابله والمرسل اربعة
انواع ما ارسله الصحابي وهو من سمع بصحبة النبي عليه السلام وما ارسله القرن الثاني
والثالث وما ارسله العدل في كل عصر وما ارسل من وجه دون وجه لقابل

فنقول

171

فمقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع وكذا الثاني مقبول عندنا وللشافعي
رحمه الله فيه تفصيل يذكر تمسك المصنف فيه بان العادة جرت بالارسال عند اتضاح
الامر واستفاضته وظهور الاسناد والسعي بالسؤال حتى قال عيسى بن ابان هو فوق
المسند واختاره المصنف فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق كثيرة طوى ذكرها
للوضوح واذا لم ينضح عنده بان سمعه من واحد اسنده اليه ليحمله ما يحمله من الطعن
لو ظهر منا او متثبتا بان العهدة على الراوي ولانه اذا اسنده الى غيره فانما يشهد
على ذلك الغير بانه روى ذلك واذا طوى الاسناد قال قال رسول الله يشهد عليه عليه
السلام بانه روى ذلك ولا شك ان الاحتياط فيه يكون اكثر وهذا لان الراوي عدل
لا نظن به انه يستجيز الشهادة على النبي عليه السلام بالكذب فلان لا نظن انه يستجيز الشهادة
عليه عليه السلام بالكذب اولى فعلم ان هذا بسلوك طريق الاحتياط فيه احرى
وقوله لكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لو كان المرسل فوق المسند لكان
مثل المشهور واولا واسطة بين خبر الواحد والمشهور فينبغي ان يجوز النسخ به اى الزيادة
على كتاب الله تعالى كما يجوز بالمشهور فاجاب بان هذا اى المذكور في بيان كونه فوق المسند
ضرب مزية ثبت للمرسل بالاجتهاد والراي ولا يخرج عن كونه خبر واحد فى النسخ
حسبه النسخ بالاجتهاد بخلاف المشهور لان وصف الشهرة يحوى لاتصال والحق اتصاله
بالاتصال فلم يكن فيه شبهة النسخ بالاجتهاد واما ارسال من دون هؤلاء
هؤلاء اى دون القرون الثلاثة وهو النوع الثالث فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله
يقبل مرسل كل عصر لما مر ان الارسال دليل الوضوح فمن قبل روايته مسندا قبل روايته
مرسلا وقال عيسى بن ابان رحمه الله لا يقبل الا ممن اشتهر بحمل العلم منه مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين باخذ العلم منهم قال الامام السرخسي رحمه الله والاصح
ما ذكره ابو بكر الرازي رحمه الله ان مرسل كل ان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه
الرواية عمن ليس بعدل لانه ثبت عدالة القرون الثلاثة بشهادة النبي عليه السلام بالصدق
والخيرية لهم وظهور الفسق وفشو الكذب ممن بعدهم بشهادته عليه السلام فلا يثبت عدالتهم
الا بروايتهم الا ان يعلم العدالة بعلم انه لا يروي الا عن عدل وقال الشافعي رحمه الله
لا يقبل المرسل الا مرسل الصحابي الا ان يثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله

او اسنده مرسله مرة اخرى قلنا ان الثبوت للاتصال يظهر بوجه آخر فيقبل مراسيل سعيد بن
المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر رضي الله عنه
لان الراوي جبل بصاله الى بعض رواياته بها فيمس قلنا لما كان المرسل عدلا ثقة
لا يروي الا عمن هو ثقة ومن استجماع الشرائط فيه فلا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره
واذا ثبت عدالة المروي عنه لم يضر السكوت عن اسمه ونسبه الا يرى انه
اذا اثنى على من اسنده اليه خيرا ولم يعرفه بما يعرف به العلم به يجوز روايته والنوع
الرابع ما اتصل من وجه دون وجه بان اسنده هذا المرسل او غيره رده بعض
ائمة الحديث لسقوط الاتصال فيه بالانقطاع من وجه كانه جعل الانقطاع دليل
الجرح والجرح اولى من التعديل وعامتهم على ان الاتصال كان وفاته الانقطاع معفوا اذ المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق والمراسيل
جمع المرسل والياء فيها للاشباع كالتصاريف والدراهيم ومن المعرب اسم جمع للمرسل
كالمناكير للمنكر فتذكير الضمير في قوله فقد اختلف فيه اما لهذا واما لحذف المضاف
اي في قبولها واما بتاويل المذكور واما لان الضمير قد يجري مجرى اسم الاشارة ذكره
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى عوان بين ذلك قوله والمسند من الحديث
ما اتصل اسناده برسول الله عليه السلام بغير انقطاع واسقاط بين الرواة وهو ثلثة اقسام
لاختلاف مراتب الاتصال لان الاتصال اما كامل بلا شبهة او فيه ضرب شبهة صورة او فيه
شبهة صورة ومعنى فالاول المتواتر والثاني المشهور فان اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد
في الاصل لا معنى لتلقي التابعين اياه بالقبول والثالث خبر الواحد فالمتواتر ما اتصل بنا
من رسول الله عليه السلام بتتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه
عليه السلام ماخوذ من التواتر وهو التتابع فطريق هذا الاتصال ان يرويه قوم لا يحصى
عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم عن قوم
مثلهم وكذلك الى ان يتصل بالنبي عليه السلام فيكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه
وهو المراد بقوله ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه ثم قوله
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقوله ويدوم هذا الحد من الشروط المتفق عليها والعدالة
شرط نقل الحديث مطلقا متواترا كان او لا وايضا هي شرط للتواتر الحبيب دون
غيره

غيره فان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم واما
خروج العدد عن الاحصاء فقول البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولذا لم يذكره
الامام السرخسي رحمه الله وكذا تباين الاماكن ليس بشرط عند الجمهور فكانه
اشار في ذلك قول البعض او ذكر الخروج عن حد الاحصاء على مجرى العادة او ان
المبالغة في الكثرة وانه ادخل في عدم توهم التواطؤ كتباين الاماكن وفيه نفي لقول
من شرط عددا مخصوصا مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين كما ذهب الى
كل واحد منها فرقة وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات
ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك مثل الديات واروش الجنايات واعداد
الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب اختلف الناس في حكم المتواتر
فذهب السمنية والبراهمة الى انه لا يوجب علما بل ظنا وقال المسلمون
منهم انه يوجب علما لكنهم اختلفوا فقال بعضهم منهم النظام انه يوجب علم
طمانينة والطمانينة عندهم ما يطمئن اليه القلب لرجحان جانب الصدق
مع احتمال ان يخالجه وهم او يعتريه شك وذهب عامة العلماء الى انه يوجب علم
يقين ثم اختلفوا فقال قوم منهم الكعبي وابو الحسين البصري رحمهما الله انه يوجب علما
استدلاليا والجمهور على انه يوجب علما ضروريا تمسك من نفى العلم بان
خبر كل واحد يحتمل الكذب فكذا خبر المجموع لان ضم المحتمل الى المحتمل لا يس
لا احتمال بل يزيد والمحتمل لا يفيد علما وانما يفيد ظنا كما قاله الفريق
الاول او علم طمانينة كما قاله الفريق الثاني والمذهبان متقاربان اذ لا فرق
بينهما الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن والجواب انه قد يحصل
بالاجتماع ما لم يكن بانفراد كل فرد فان راي المجتهد الواحد لا يوجب العلم واذا
اراد المجتهدين على امر وجب العلم باجماعهم وتمسك الجمهور بان اتفاق مثل
هذا الجم الغفير على اختراع امر غير ثابت في الواقع مع كونهم مجبولين على الآراء
مختلفة مستحيل عقلا كما يستحيل اتفاقهم على طعام واحد في زمان واحد
بل العقل يحكم حكما قطعيا بثبوت ما اجمعوا عليه في الواقع وعدم تواطؤهم
على الكذب فيشهد بذلك العرف والعادة ونحن نجد من انفسنا العلم الضروري

بالامم الماضيه والبلدان القاصيه كالانبياء والاولياء والملوك وبغداد اجيب
لاحتمال النقض اصلا كالحاصل بالحس وما ذاك الا بالاخبار المتواتره وتمسك
في العلم الاستدلالي بوقوع التفرقه بين وجود الاسكندر وكون الكل اعظم
من الجزء ولو كانا ضروريين لما افترقا وبتوقفه على مقدمات صادقه من كون
المخبر به امرا محسوسا وان لا حامل للمخبرين على التواطؤ وان ما كان
كذلك لا يكون كذبا وبوقوع الاختلاف فيه ولو كان ضروريا لما اختلف فيه
والجواب عن الاول بمنع التفرقه لا في اصل الضروره بل في وضوحها واوضحيه
وعن الثاني بان الضروري قد يتوقف على التنبيه وحاصله منع كون ترتيب
تلك المقدمات استدلالا وعن الثالث بان خلاف السمنيه والبراهمه مكابره وعناد
فلا ينافي كونه ضروريا كشبه السوفسطائيه ومما يدل على كونه ضروريا
حصوله لمن ليس من اهل النظر والاستدلال كالصبيان والعوام على
ان هذه الشبهات تشكيك في الضروريات فلا تستحق الجواب ومن انكره لم يعرف
دينه لانه مضطر الى معرفة الحجر والسماء اذ ارسال الرسل وانزال الكتب لا يعرف
الا بذلك ولا دنياه لان معرفة النافع والضار من المتناول لا يستبين بالحد
لعسر التجربه حظرا او اباحه ولا اباه لان كونه متولدا منهما لا يحصل الا بالخبر
اذ التربيه والقيام بالامور يحصل من الملتقط والظئر كما يحصل من
الابوين وكذا لم يعرف عمه واخاه لانه متفرع على معرفة الاب وفي الخبر الانف
دليلا ضعيفا فانه لا يحصل الا بالخبر والقياس على العيان يوجب اليقين ولا
شك ان معرفة هذه الاشياء يقيني والبردعي انكره ورجع الى انه يوجب علما
لا الى انه يوجب علما ضروريا ولئن كان هو الظاهر لعدم المنافاه بين معرفة
هذه الاشياء وبين كونه استدلاليا فلا يستلزم انكار كونه ضروريا عدم
معرفتها   والمشهور القسم الثاني المشهور وهو ما كان من جملة الاحاد
اي من الاحاد ابتداء ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن
الثاني بعدهم واولئك قوم ثقات ائمه لا يتهمون فصارت شهادتهم وتصديقهم بمنزلة
المتواتر فالاتصال فيه ثابت معنى لتلقيهم اياه بالقبول وهذا يدل على ان الاشتهار

كالمعاينة صح

الملازمة صح

في القرن الاول بعد ما كان من الاحاد في الابتداء لان وجد يكون مشهورا ايضا ولئن كان في قطعه
وهم القرن الثالث ممن بعدهم لما انه لا يعتبر مشهورا وهذا لان الحديث لما
صار بشهادة التابعين مشهورا موجبا علم طمانينه فلان يصير بشهادة الصحابه
رضوان الله عليهم اجمعين كذلك اولى واختلف في حكمه فقيل انه يفيد الظن كخبر الواحد
واليه ذهب بعض الشافعيه وقال الجصاص وهو ابو بكر الرازي انه يوجب علم
اليقين كالمتواتر الا ان العلم الثابت به ضروري وهنا استدلالي والمتواتر
عنده قسمان احدهما هذا والثاني المشهور وقال عيسى ابن ابان انه يوجب علم
طمانينه فهو دون المتواتر وفوق خبر الواحد قيل ثمرة الاختلاف تظهر في انه
يكفر جاحده عند الجصاص وعلى هذا القول يضلل جاحده ولا يكفر لكن شمس الائمه
رحمه الله نص على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق والصحيح عندنا مذهب عيسى ابن
ابان لان التابعين لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رد صار اجماعا منهم وهو
حجه من حجج الشرع فصحت الزياده به على كتاب الله التي هي نسخ من وجه
بيان من وجه عندنا على ما سنقرره في باب البيان وعند الشافعي رحمه الله هو
بمنزلة التخصيص وذلك مثل زيادة الرجم لقوله عم الثيب بالثيب جلد مائه ورجم
بالحجاره ورجم النبي عم ماعزا ومثل زيادة المسح على الخفين لحديث المغيره
وغيره ومثل التتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنهما
فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله لكنه جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف حجه واجماعا منهم كان ينبغي ان يوجب علم اليقين بمنزلة المتواتر كما
قال الجصاص فقال لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبتت به شبهه سقط بها علم اليقين
ولهذا لم يجز النسخ المطلق به لان ذلك لا يكون الا بما يوجب علم اليقين اذ اليقين لا يزول
الا بمثله   وخبر الواحد اي خبر المخبر الواحد على حذف الموصوف او هو اسم
لنوع من الخبر وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر وفي ذكر الواحد والاثنين اشاره الى رد قول من قبل خبر الاثنين
دون الواحد متمسكا بان امر الدين اعظم من امر المعاملات فهو اولى باشتراط
العدد فيه والى رد قول من قبل خبر الاربعه دون ما دونها متمسكا بان امر الدين [illegible] انه

اهم فيجب فيه اعتبار اقصى عدد اعتبر في الشرع في باب الشهادات وذلك اربع
واختلف في حكمه فقيل يوجب العلم والعمل وقيل لا يوجب العلم ولا العمل والمختار
انه يوجب العمل لا العلم لا علم يقين ولا طمانينة احتج المخالف بانه لا عمل الا عن
علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا تعلم ثم انهم بعد ما اتفقوا
على ثبوت هذه الملازمة قال بعضهم يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل
لما سنبينه وقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم لما
سنذكره والجمهور تمسكوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة اسم للواحد
كما قاله كعب او للاثنين كما قال عطاء او للثلاثة كما قاله الزهري او للواحد
فصاعدا كما قاله عكرمة وهنا يراد اطلاقه على الواحد لما قيل في سبب
نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما رجلان انصاريان
تدافعا في حق ثم الفرقة اسم لجماعة اقلها ثلاثة والبعض الطائفة منهم فيكون
بعضهم بعض الثلاثة واحدا او اثنان اذا ثبت هذا فنقول قد امر الطائفة
بالتفقه ثم عند الرجوع بالانذار للقوم وهو الدعوة الى العلم والعمل فلو لم
يكن قول الطائفة موجبا للعمل لم يفد الدعوة او نقول قد اوجب الله تعالى الحذر
بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على لازمه وهو
الطلب اذ المترجي للشيء طالب له والطلب من الله امر فثبت انه امر بالحذر عند
انذار الطائفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة
فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر به فان قيل قوله
من كل فرقة منهم طائفة يدل على ان المراد جميع الطوائف وربما يبلغ حد التواتر
قلنا الكلام في الطائفة الراجعة الى قوم ورجوع جميع الطوائف الى قوم
واحد مستحيل لان الوضع يستدعي سكونه فيهم اولا اما الاية فليس
يراد انما هو قادم واما السنة فقد صح انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر
سلمان في الهدية فقبلها وفي الصدقة فردها والصحابة عليهم كان جاموا را

العمل لا العلم

بالتبليغ

بالتبليغ ومعلوم انه لم يبعثهما هب الى كل قبيلة وناحية كل احد وانما بعث
رسولا افقد بعث معاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة او كما بعث
دحية الكلبي بكتابه الى قيصر وعبد الله بن حذافة السهمي بكتابه الى كسرى الى
غير ذلك مما لا يحصى فلو لم يكن خبر الواحد حجة موجبة للعمل لفتح باب الطعن
بالتقصير في تبليغ الاحكام والشرائع واجمعت الصحابة على قبول اخبار الآحاد
فقد رجع الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء تدفنون حيث
يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى خبر ابي سعيد في
الربوا وتحول اهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة الى الكعبة وذلك خارج
عن الحصر والعد وكذا الامة اجمعت على قبول اخبار الوكلاء والرسل والمضاربين
وغيرهم واما المعقول فلان خبر المسلم العاقل العدل يغلب عليه الظن
عقله ودينه لا لانه على الصدق وينزجر انه عن الكذب فيجب العمل به دون العلم
لتوقفه على النص وعدم توقف وجوب العمل على اليقين بتعين لوجوب
العمل بالقياس وكذا بالبينات وقوله والشهادة جواب عن تمسك المخالفين
في اشتراط العدد قياسا على المعاملات فقال والشهادة في المعاملات
انما اختصت بالعدد لان انكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا
انضم الشاهد فقد يرجح جهة الصدق لكن عارض الشاهد شهادة الاصل اذ
الاصل براءة الذمم وعراؤها عن الحقوق فلا بد من شاهد آخر ليترجح الصدق
في جنبة المدعي ويكون شغل ذمة المدعى عليه بالحق بحجة قوية سالمة عن المعارض
بخلاف الديانات لعدم المعارضة فيها وقد يرجح الصدق فيها بعدالة المخبر
فلذا لم يشترط العدد فيها   ثم الخبر خبر الواحد انما يوجب العمل اذا لم
يكن منقطعا اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وقد
مر احكامها او معنى وهو قسمان اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او نقصانا
في حال الراوي اما الاول فاربعة احدها ما خالف كتاب الله تعالى وانما رد
هذا الخبر لانه ظني لشبهة في ثبوته وكتاب الله تعالى ثابت بيقين فالظني
ساقط العبرة في مقابلة اليقيني وقد روي عن النبي عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من
بعدي واذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه

رضي الله

دون العلم لتوقفه على النص خ

وما خالفه فردوه واعلموا أني بريء منه مثاله ما روي عن فاطمة بنت قيس أنها
قالت لم يجعل لي رسول الله نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا وتمسك
به الشافعي رحمه الله على أن لا نفقة للمبتوتة على ما مر فإنه مردود لمخالفته
قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم أي أنفقوا عليهن بدليل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن
من وجدكم ولذا قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة
وما روي أنه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فإنه مخالف لقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
أمر بالاستشهاد مجملا ثم فسره بالنوعين المذكورين في الآية والمجمل متى
فسر كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد كقول القائل كل طعام كذا فإن لم يكن فكذا يكون
هذا بيانا لجميع ما هو المراد بالأمر بالأكل وإذا كان المذكور في النص كل المراد كان جواز
القضاء بشاهد ويمين زيادة عليه والزيادة بخبر الواحد لا تجوز لما مر وما روي
أنه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فإنه مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون أن
يتطهروا إذ الآية نزلت في أهل قباء فإنهم كانوا يستنجون بالماء بعد الحجر ولا بد فيه
من المس فلو كان المس حدثا لم يستقم مدحهم بالتطهير في الاستنجاء بالماء وأورد بأن
هذا إنما يلزم لو أريد التطهير من الحدث أما لو أريد التطهير عن الخبث وهو الظاهر فلا وأجيب
بأن الاستنجاء جعل تطهيرا مطلقا فيقتضي أن يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس
حدثا لم يكن تطهيرا مطلقا ورد بأن سبب النزول يدل على أن المراد التطهير عن الخبث
وما روي أنه عليه السلام قال لا تصروا الإبل والغنم ومن اشترى مصراة فهو بخير النظرين
بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والتصرية
من التصري وهو الحبس والمصراة شاة أو بقرة جمع لبنها في ضرعها ليظنها المشتري
غزيرة اللبن فيرغب فيها فإن هذا الحديث مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم لأنه يدل على أن ضمان العدوان مقدر بالمثل إما كاملا كالكيل
في الكيليات أو قاصرا كالقيمة في القيميات فإيجاب صاع من التمر مكان اللبن قل

العمات

او

أو كثر يكون مخالفا للكتاب وثانيها ما خالف السنة المشهورة فإنه مردود
منقطع لأن المشهور فوق خبر الواحد كما مر فيكون ساقط العبرة في مقابلة المشهور
وحكم ما خالف المتواتر يفهم منه دلالة فلذا لم يذكر مثاله ما روي عن
سعد بن أبي وقاص أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أو
ينقص إذا جف قالوا نعم فقال لا إذا فإنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله
عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا الحديث فإنه يدل على
أن المماثلة في الكيل مطلقا شرط جواز العقد والتقييد باشتراط المماثلة
في أعدل الأحوال وهو ما بعد الجفاف يكون زيادة فلا يجوز بخبر الواحد
فلذا جوز أبو حنيفة رحمه الله بيع الرطب بالتمر لما لم يجوز صاحباه عملا بحديث
سعد وقالا الرطب ليس بتمر عرفا حتى لو حلف لا يأكل تمرا فأكل رطبا
لا يحنث فلم يتناوله السنة المشهورة فيجب العمل بخبر الواحد وقال أبو حنيفة رحمه الله
التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد إلى أن يدرك ولم يكن
شاذا أو ثالثها ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم بها البلوى
واحتاج الكل إلى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا لاشتهر فيما بينهم لفرط
اهتمامهم بأمر الدين لكان أشد فعدم الاشتهار دليل على عدم الثبوت أو النسخ
وهذا مختار الشيخ أبي الحسن الكرخي وأصحابنا المتأخرين وعند
عامة الأصوليين يقبل هذا الخبر إذا صح سنده وهو مذهب
الشافعي رحمه الله ومن ذلك قول علمائنا رحمهم الله في شهادة الواحد برؤية هلال
رمضان إذا لم يكن بالسماء علة لم تقبل لأن استواء الناس في النظر والمنظر
والحاجة فاختصاصه بالرؤية يدل على أنه كاذب أو غالط بخلاف
ما لو كان في السماء غيم أو من رآه خارج المصر لأن النظر يتفاوت بصفاء السماء
والهواء ويجوز أن ينشق الغمام فيقع للبعض الرؤية فلا يكون الظاهر
مكذبا له ومن ذلك مثل ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام كان
يجهر بالتسمية وابن عمر رضي الله عنه أنه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع والرفع
ما أعرض عنه الأئمة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم بأن كانت
المسألة مختلفة فيما بينهم فعملوا بالرأي وتركوا المحاجة بالحديث

فان ذلك دليل الانقطاع عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لبعض الاصوليين
واهل الحديث وهذا لان الصحابة هم الاصول في نقل الشرايع واستعمال الراي
في موضع النص غير شايع فلو كان هذا الخبر ثابتا لوقعت الحاجة الى الراي وذلك
مثل ما يروى عنه عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان كبار الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في ان عدد الطلاق يعتبر بحال الرجال او المراة في الحرية
والرقية فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة رضي الله عنهم الى انه معتبر
بحال الرجل كما هو قول الشافعي رحمه الله وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله
عنهما الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا ثم انهم تكلموا في هذه المسالة
بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث ثم لم يرفعوا به وهو يدل فيهم فدل ذلك
على انه غير ثابت او منسوخ او مأول وتأويله ان ايقاع الطلاق بالرجال
ومما يروى انه عم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الزكوة وفي رواية
كيلا ياكلها الصدقة فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في زكوة الصبي فذهب علي
وابن عباس رضي الله عنهم الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا وذهب عبد الله
بن عمر وعايشة رضي الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله ولم يحتج
بعضهم بهذا الخبر فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مأول وتأويله ان المراد بالصدقة
النفقة على ما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة يدل عليه اضافة الاكل الى
كل المال فالزكوة لا ياكل ما دون النصاب والنفقة ياتي على الكل ولفظ الزكوة
في الرواية الاخرى محمول على زكوة الراس فانه يوجب متعلقا بولده والخبر
اذا لم يكن منقطعا معنى فالحاصل ان قبول خبر الواحد مشروط بشرايط اربعة
في نفس الخبر كما مر انفا وبشرايط اربعة في المخبر ايضا كيلا يصير منقطعا
معنى وهي الاسلام والعدالة والعقل والضبط وانما شرط الاسلام لان الباب
باب الدين والكافر عدو الدين الحق ساع لما يهدمه ما دخل ما ليس
منه فيثبت بالكفر تهمة الكذب وهذا لان عداوة الكافر على المسلم الى العداوة
سبب داع الى التقول لا لنقصان في عقله وضبطه ولا لان الكفر ينافي الصدق
فان الكذب محظور الاديان ثم الاسلام وهو الاقرار والتصديق باسمائه وصفاته
وذلك نوعان ظاهر وباطن فالظاهر بالميلاد بين المسلمين والنشو على طريقتهم

وكذا

وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة وسوف يحكم بالاسلام بتبعية الوالدين
وان لم يوجد منه اقرار باللسان والباطن هو الاعتقاد الا ان يوصف عليه بالبيان
بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه العلى وصفاته الحسنى ويقر بملائكته وكتبه
ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول شرايعه واحكامه
وهذا النوع هو الكامل لانه اقصى ما يمكن من جهة العباد لكن في اشتراطه حرج
لانا شرطنا الكمال على الاجمال فيه وهو ان يصدق ويقر بما قلنا
اجمالا وان لم يقدر على تفصيله وتفسيره ولهذا قلنا الواجب ان يستوصف
المؤمن على سبيل الامتحان فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه
لما روي ان النبي عم استوصف من عرابي الذي شهد برؤية الهلال فقال اتشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم
وكان ذلك حجة له فلهذا اكتفي بما يدل على الباطن بشرط التعذر من اطلاع على
الباطن قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان
وقال من صلى صلوتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وعلم بهذا ان
اشتراط البيان لثبوت كمال الايمان في حق من لم يوجد منه الامارات
الظاهرة اما في حق من وجد منه فلا بمنزلة البيان في الحكم بكمال ايمانه

قوله واما العدالة فالعدالة لغة الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجائر
للبنيات وشرعا الاستقامة على طريق الحق وانما نوعان ظاهر وهي ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل لانه يحمله على الاستقامة ويزجره
عن الاخر اعني ظاهر الا ان هذا الظاهر يعارضه هوى يضله ويصده عن الثبات
على الاستقامة لانه ليس قبل العقل وجيش ذوق النهى حاز ايله الهوى فيكون
العدالة باعتبار هذا الوجه فلم يكتف بها وذلك كعدالة الصبي والمعتوه وهذا
النوع قاصر واما الكامل فالعدالة الباطنة وهي لا تحصل الا بالتحرز عن المعاصي لكن ليس
لكمال الاستقامة حد يدرك غايته لانه يتفاوت نهاية بعد نبي الله تعالى ومشيته
واعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة وذلك بالاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر
فعلى من ارتكب كبيرة او اصر على
الصغيرة سقطت عدالته الخ

لان من لا يحامي جنس الفسوق لا يحامي الكذب الذي هو نوع منه ظاهرا فاما
الامام فخر الاسلام فقد اكتفى بالعدالة اذ في اشتراط ذلك حرج من قال
واي عبد لك لا الما وانما شرط العدالة ليترجح جنبة الصدق اذ يستدل بظهور
امر دينه في انه يحترز عن محظور دينه على ظهور انه في الاحتراز عن الكذب
واما الكمال فلان المطلق من كل شيء يقع على كماله والعقل العقل
نور يبصر به القلب المطلوب بتأمله بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء درك
الحواس وهذا قيد بان المعقولات نهاية المحسوسات فالعقل يدل
القلب على معرفة ما غاب من الحواس والقلب يدرك ذلك اذا تامل بتوفيق
الله ثم كالسراج في المحسوسات فانه يبصر به العين عند النظر الا ان السراج
توجد دونه ذلك وعلامته تظهر فيما ياتي ويذر في امور دينه ودنياه فالعاقل
والترك كل منهما ويكون لحكمه وعاقبة حميدة وقد لا يكون كذلك كما في البهائم
وبالعقل يوقف على الحكم والعواقب الحميدة فاختيار ماله عاقبة حميدة امارة
وجود العقل وانه نوعان قاصر لما لعارضه ما يدل على نقصانه في ابتداء
وجوده وهو عقل الصبي وكامل وهو باعتدال الحال وهذا انه لا يوجد
فيناد فيه على الكمال بل يزداد شيئا فشيئا بالتجربة وانما شرط العقل لان
الخبر كلام وللكلام صورة ومعنى اذ كان مع وجود الحوادث يكون بصورته
ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد بدون العقل لانه وضع للبيان اي التعبير
عما في الضمير وذا لا يكون بدون العقل والتمييز ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة
كلاما ولهذا لم يعد ما يسمع من الطيور كلاما حتى لم يجب سجدة التلاوة بقراءة
الببغا عند اكثر المحققين والمطلق من كل شيء يقع على كماله فشرط الكامل
منه لوجوب الحكم الشرعي في حقه وصيرورته مكلفا وتمام الحجة بخبره على
الغير لكن يشترط ادنى درجات كماله اذ لا حد لاعلاها لكونه في التزايد
الى اخر العمر وذلك في خاتم البلوغ لا عن افة لا لانه على الكمال واعتدال الحال
في الغالب معلوم تيسرا واقيم الحكم عليه فلم يقبل خبر الصبي العاقل والمعتوه
والضبط الضبط لغة الحزم وضبط الخبر عرفا سماعه كما يجب سماعه

بالاقبال

بالاقبال عليه بكليته ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده اي احكامه ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين
ادائه الى غيره وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ضبط المتن بمعناه اي
ضبط لفظ الحديث من غير تصحيف وتحريف مع معناه اللغوي واما الباطن
ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه الفقهي فهذا الملكهما فشرط الكمال
لقيام الحجة ولم يكن حجة من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم
القسم الاول من الضبط وترجح رواية الفقيه على غيره لعدم القسم الثاني في الاول
ولعدم القسم الثاني في الغير اما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل
الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته ولو وافق القياس والكامل
منه شرط للقبول على الاطلاق فيه قصر رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة
رواية الفقيه لكمال الضبط في الثاني دون الاول وانما شرط الضبط لان حجية
الخبر باعتبار انه كلام الرسول عم وذا انما يتحقق بالضبط وسيزداد هذا
وضوحا فيما بعد واعلم ان عبارة الاصوليين يدل على اشتراط النوعين ذكر المصنف
في القواعد فنحن شرطنا الضبطين ليكون الشرط كاملا دون النوعين ومطلق
الضبط الذي هو شرط الراوي هو الضبط ظاهرا وباطنا كالعدالة والعقل
وقال الامام السرخسي ومما يكون شرطا يراعى وجوده بصفة الكمال وقال
ابن همام … وهذا الملكهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل
وفسر صاحب الكشف بالكامل تشبيها بقوله والمطلق من الضبط يتناول
الكامل وفيما نقلنا عن المصنف … الا ان مراده بالكمال الكامل في كشف
المنار والثاني الملكهما ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي منصرف اليه لكن
يرد على ذلك انه يقتضي ان لا يقبل خبر غير الفقيه وان وافق القياس وهم مصرحون
بخلافه على ما سيجيء … وفي شرح قوله فشرط الكمال لقيام
الحجة فيشترط مطلق الضبط لقيام الحجة الا الملك والمسامح المساهل والمجازف
المتكلم من غير خبرة ويسقط اعتبار … ولا يلزم نقل القران يمنع الا ضبط
له حيث جعل حجة لانه مامون من التحريف بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

مع الجواز

ولان نظمه مقصود لانه معجز ولذا تعلق الاحكام به من حرمة القراءة على الجنب
والحايض وجواز الصلوة به بخلاف الخبر لانه لا اعجاز في نظمه ولا يتعلق
به حكم بل بمعناه فتمام الضبط فيه ان يكون بالوقوف على ما هو المراد
وكذلك خبر الفاسق والكافر والمعتوه لم يكن حجة لانعدام الشرط من العدالة
والاسلام والعقل على ما ذكرنا والمستور وهو الذي لم يظهر
عدالته ولا فسقه حكمه حكم الفاسق فلا يكون خبره حجة في باب الحديث
ما لم يظهر عدالته لما مر ان الشرط كمال العدالة ولا يكتفى بظاهرها في هذا
الباب الا في الصدر الاول اي في القرون الثلثة فان رواية المستور
منهم حجة مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم والتقييد بباب الحديث للاحتراز
عن المعاملات اذ يجوز القضاء فيها بشهادة المستورين ما لم يطعن الخصم
عند ابي حنيفة رحمه الله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه مثل
العدل فيما يخبر بنجاسة الماء نظرا الى ظاهر العدالة الثابتة بقوله عم
المسلمون عدول بعضهم على بعض حتى روى الحسن عنه انه بمنزلة العدل
في رواية الاخبار ايضا لكن الصحيح انه كالفاسق في هذا الباب لما قلنا
قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطا
فلم يعتمد بتلك العدالة وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان انه مثل
الفاسق فيما يخبر بنجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد
ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ به
وان كان فاسقا وهذا هو الصحيح لان العدالة شرط وما كان شرطا لا يكتفى
بوجوده ظاهرا على ان الظاهر في هذا الزمان عدم العدالة لقوله عم ثم يفشو
الكذب وقال محمد رحمه الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء يحكم السامع
رايه فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة فان اراق فهو احوط
للتيمم لاحتمال الكذب في خبره وحينئذ لا يجوز له التيمم وعند الاراقة يصير
عادما للماء فيكون احوط للتيمم وان وقع في قلبه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم
وكذا في خبر الكافر والصبي العاقل والمعتوه اذا وقع في قلبه صدقهم بنجاسة
الماء توضأ به ولا يتيمم وهذا لان الا يلزمه بخبره شيء لا يلزمه بغيره وهو لا

كذلك

كذلك لانهم غير مخاطبين فلم يكن لهم ولاية الالزام على انفسهم بهذا الخبر فلا يكون
لهم ولاية على الغير لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة فان اراق الماء ثم تيمم
كان افضل لاحتمال الصدق في خبرهم فلا تحصل الطهارة به بل يتنجس به اعضاؤه
فالافضل ان يتوضأ ليصير عادما للماء ثم يتيمم ثم خبر الواحد اعلم ان المحال
الذي جعل الخبر فيه حجة خمسة انواع ما خالص لله تعالى من حقوقه مما ليس بعقوبة والثاني
ما هو عقوبة وحقوق العباد ما فيه الالزام من وجه دون وجه والخامس ما ليس فيه
الزام اما الاول فخبر الواحد حجة فيه بالشرائط المذكورة من غير شرط العدد ولفظ
الشهادة وقال بعضهم العدد شرط حتى لا يقبل الا خبر عدلين قياسا على الشهادة
بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل خبر الواحد
في حق انسان واحد فلان لا يقبل في حق الامة اولى والحق انه ليس بشرط واشتراطه
في الشهادة ثبت نصا غير معقول فلا يلحق بها غيرها الا ترى انه لم يعتبر فيها سائر
ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة ومن هذا القسم
الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فالثاني من حق الله تعالى على عباده وهو
اداء الصوم كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وعند الامام فخر الاسلام
رحمه الله من القسم الخامس نظرا الى ان خبره ليس بملزم للصوم انما الموجب هو
النص والاصح هو الاول لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم
الخامس وشرط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع ولو كان من الخامس لم يشترط فيه
ذلك وفي كشف المنار لان العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول
في القسم الخامس وهذا الاصح لان العدالة فيها ليس بشرط عند الطحاوي ويحتمل
ان يكون قوله مختار الامام فخر الاسلام رحمه الله واما القسم الثاني وهو العقوبات
فلا يثبت بالشبهات والمروي عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز اثباتها بخبر الواحد وهو اختيار
الجصاص خلافا للكرخي رحمه الله وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح
للعمل به في اقامة الحدود كما في البينات فان الثابت بالشهادة بدلالة والكرخي
والعدد بشهادة اثنين مع احتمال الخطأ فيه وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا ومواضع الشبهة مخصوصة
منه والعام المخصوص ظني فلا دلالة
النص

اللتي هذا شأنه يكون ادنى حالا منه ضرورة فنكون طريقا ضرورة وهو القول الثاني
ان اثبات الحدود بما فيه شبهة لا يجوز كما لم يجز بالقياس وانما جوز اثباتها
بالنساء بالنص الذي لا شبهة فيه قال تعالى واستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه
من كل وجه وخبر الواحد ليس في معناه من كل وجه لان الشهادة منظر وخبر
الواحد مطلق والقياس الثابت يتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد
من الذكورة والحرية والبصر والعدد فلا يمكن الحاقه بها الا ترى
ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس على الزنا ولا بالخبر
الغريب من الاحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى
فارجموا الاعلى والاسفل الى هذا اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله وسياق
كلامه يدل على ميله الى مختار الكرخي وكلام المصنف يدل على ميله
الى مختار الجصاص قوله وفي حق العبد واما القسم الثالث وهو حقوق
العباد التي فيها الزام من كل وجه فخبر الواحد فيها لا يكون حجة الا بالعدالة
اي فيما يطلع عليه الرجال لقبول شهادة الواحد على الولادة والبكارة
وعيوب النساء للضرورة ولفظ الشهادة لما فيه من محض الالزام ولحاجة
الى زيادة توكيد ولكثرة وقوع التزوير والتلبيس في الخصومات فاشترط
ذلك صيانة للحقوق المعصومة بقدر الامكان والشهادة بالحرمة بسبب
الرضاع في ملك نكاح او ملك يمين وكذا الاخبار بحرية الامة [illegible] قوله من
هذا القسم والحرمة وان كانت من حقوق الشرع لكن ثبوتها هنا لا ينفك
عن زوال الملك في المنكوحة والمملوكة وفيه الزام على العباد وهو زوال
الملك فلم يثبت الا بحجة كاملة وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم
لما ان الفطر منفعة العباد وفيها الزام الامساك عن الصوم لقوله عليه السلام الا
لا تصوموا في هذه الايام الحديث والذي هو من هذا القسم عند محمد رحمه الله
شرط فيها العدد لانه يتعلق بما هو حق العبد وهو استحقاق
القضاء للمدعي بحقه وعندهما هو من القسم الاول فلا يعتبر فيها العدد

ولفظ

ولفظ الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة ووجوب القضاء وهو حق الشرع
وهذا اختيار الامام السرخسي رحمه الله وجعلها الامام فخر الاسلام من القسم
الخامس عندهما والاول اصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع
لا من حقوق العباد ثم الخلاف في تزكية السر فاما في العلانية فالعدد شرط
عند الكل قوله وبالحرية عطف على بالرضاع وضمير فيه يرجع الى ملك يمين
قوله وفيما فيه واما القسم الرابع وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه كخبر الفضولي
بحجر المأذون وعزل الوكيل فانه يشبه الاطلاق من حيث ان للمالك ابطال
حق نفسه لانه لم يكن للعبد والوكيل فيه حق ولكن في خبره الزام من حيث
انه الزم العهدة على الوكيل وفساد العقد على المأذون لو باشر العقد
بعده واليه اشار بقوله لزوم عهدة او فساد عمل [illegible] حيث انه الزم الامتناع
عن التصرف عليهما بعد ان كانا مطلقين فيه وكاخبار الفضولي بتزويج البكر البالغة
وبيع المشفوع وجناية العبد فيها الزام من وجه من حيث انه الزم النكاح
على البكر البالغة اذا سكتت بعد العلم والزم الشفيع السكوت عن طلب الشفعة والزم
المولى دفع العبد او الفداء عليه لو اعتقه بعد العلم بالجناية لا يشترط العدد والعدالة
في هذه الجملة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اعتبارا للحجر بالاطلاق وبخبر
الرسول وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان خبره ليس ملزما لكونه ملزما من وجه
دون وجه اكتفينا فيه باحد شطري الشهادة وهما العدد والعدالة اعمالا للشبهين
وهذا بخلاف الاطلاق لانه لا الزام فيه وبخلاف الرسول لانه كالمرسل حاجة الى
تبليغه وقلما يجد عدلا او اثنين يستعمله في الرسالة فاما الفضولي فمتكلف
لا حاجة به الى التبليغ والسامع غير محتاج اليه لان معه دليلا يعمل به التصرف
الى ان يبلغه ما يرفعه والذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق
بذلك هل يجب عليه القضاء قيل هو على الخلاف وقال الامام السرخسي رحمه الله
والاصح عندي انه يجب هاهنا اجماعا لان هذا المخبر نائب عن رسول الله عليه السلام مأمور
من جهته بالتبليغ كما قال عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغائب ويعتبر عدالته
رسول المالك الى عبده ثم هو متكلف في هذا الخبر ولكنه يسقط عن نفسه ما لزمه

وبالمرسل [illegible]

من الامر بالمعروف   وفي المعاملات واما القسم الخامس وهي المعاملات
التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة فخبر
الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا
كافرا كان او مسلما وذلك لوجوه احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط
سائر الشرائط اذ الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى
وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به غير هذا الخبر فلو اعتبرت
تلك الشرائط لضاق الامر وتعطلت المصالح وللضرورة اثر في التخفيف والاسقاط
على ما عرف وفي قوله ولا دليل مع السامع اشارة الى الفرق بينه وبين الاخبار
بنجاسة الماء فان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن ثمه والثاني ان اعتبار
هذه الشرائط لترجح جنبة الصدق في الخبر فيصلح لان يكون ملزما ولا الزام هاهنا
لان هذا الخبر لا يلزم التصرف على من اخبر به بل يباح له والثالث ان هذه حالة
مسالمة وانما يحتاج الى تلك الشرائط في حالة الخصام والمنازعة المؤدية الى
استعمال التزوير والاستعانة بالباطل كما سيجيء الاشارة اليه فسقط اعتبارها
في حالة المسالمة الا ترى انه لو اخبر ان هذا العين كان غصبا في يد فلان وقد ورده
على نحو للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق
لانه يشير الى المسالمة لايثار التوبة والورع عن الاعتداء بخلاف ما لو قال كان غصبه
من فلان منه حيث لم يكن للسامع ان يعتمد على خبره ولا يشتريه منه لانه
يشير الى المنازعة بناء الاخذ بسبب الضمان كالغصب فالغرم على اليد
ما اخذت حتى ترد   وكذا الخبر يعني اذا اخبر الزوج ان منكوحته
الصغيرة ارتضعت بعد النكاح من امه او زوجته او اخبر ان امرأته الغائبة ماتت
او اخبرت المرأة ان زوجها مات عنها او طلقها بالثلاث فللزوج ان يتزوج اختها
واربعا سواها وكذا للمرأة ان تتزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة وان كان المخبر
فاسقا اذا كان اكبر رأي السامع انه صادق لعدم المنازعة اذ فساد العقد
لا يمنع طرو العارض ولا العارض الطارئ يمنع صحة العقد ابتداء الا انهما متفقان
على صحة النكاح والخبر بخبر بامر اقامه الحسبة فيقبل خبره ولا خبره يجوز

لا ملزم

لا ملزم اذ نكاح الغير لا يلزم عليه ولا عليها بخلاف ما اذا اخبر مخبر عن الحرمة
المقارنة للنكاح بان اخبر ان الزوج حين تزوجها كان مرتدا او اخاها
رضاعا فانه لا يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان عدلان او رجل وامرأتان لانه
لا يقبل قوله اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته والكار
فيساق فيتحقق المنازعة وبخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته لاشتمالها اي لاشتمال المذكور او لكل منها على الالزام
من وجه وذلك لان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته
ويلزمه التحرز عنه اذا اخبر بنجاسته وانما قلنا من وجه لعدم الالزام فيها
مطلقا حيث لا جبر عليه بل يفوض الى رايه فمن حيث الالزام يبنى عنه   وانما
اعتبر جوابا عما يقال ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق مع ذلك وان بالغ بالكذب الراوي
كما لم يقبل خبره في رواية الحديث وكما لم يقبل خبر الكافر والصبي في ذلك
او يقبل لما اشتمل الخبر على الالزام ينبغي لا يقبل خبر الفاسق في ذلك وان بالغ بالكذب
الراوي كما لم يقبل خبره في رواية الحديث وكما لم يقبل خبر الكافر والصبي في ذلك
او يقبل لما اشتمل الخبر على الالزام ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق فاجاب بقوله لان
ذلك اي حل هذا الطعام وحرمته وطهارة ماء هذا الاناء ونجاسته
او الوقوف عليها امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث لا اعتناء للكل
احد بالاطلاع عليه وربما يتعذر عليه الوقوف من جهة غير الفاسق لحصول
العلم بذلك له دون غيره فلا يستغنى بالعدول عن جهة العدول فوجب التحري في
خبره للضرورة ولا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لاعتناء الجم الغفير
من العدول والثقات برواية الحديث ووقوع الاستغناء بهم عن رواية
الفاسق فلهذا لم يعتمد على روايته ولم ينضم اليه التحري وفي قوله وكونه مع الفسق
اهلا للشهادة واشعار التهمة اشارة الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي
من وجهين احدهما ان الفاسق اهل للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته يصح
بخلاف الكافر فانه لا شهادة له على المسلم والصبي فانه لا شهادة له اصلا وثانيهما
ان تهمة الكذب منتفية عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره بخلاف

الكافر والصبي حيث لا يلزمهما الخبر بما اشتمل عليه فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء
فيتحقق التهمة في خبرهما وقوله لا لان هذه الضرورة اشارة الى التقصي عما
يقال لما جاز ان يعمل بخبر الفاسق من اشتراط تحكيم الراي لتحقق الضرورة
كما في المعاملات الخالية عن الالزام فاجاب بان هذه الضرورة غير
لازمة لامكان العمل بالاصل اذ الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل
فلذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حتى لم يعتمد على خبره بدون
التحكيم بخلاف المعاملات التي لا الزام فيها للزوم الضرورة ثمة على ما مر
واما صاحب الهوى ميلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات
من غير داعية الشرع فقد اختلف في صاحب الهوى في قبول شهادته وروايته
والخلاف في الشهادة مذكور في الفروع واما روايته فبعض من قبل شهادته قبل
روايته قياسا عليها واختار ائمة الحديث والفقه انه لا تقبل رواية من
انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع
الى التقول ترويجا لمذهبه فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
بخلاف الشهادة في حقوق العباد لانه لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب كذا
ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه فيه وذلك
يصده عن الكذب لانه منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا فلهم تهمة الكذب
في شهادته لمن على نحلته مذهبه كذا اذا انتسب اليه ويدين به والتقول الافتراء
ثم الراوي الراوي اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف
بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة واما
معروف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما
اما الاول فخبره حجة يترك به القياس مطلقا وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس
يقدم واما الثاني فخبره حجة يعمل به ان وافق القياس وان خالفه من كل وجه بان
لم يكن موافقا لقياس اصلا فان تلقته الامة بالقبول قبل وعمل به والا فالقياس
الصحيح احق وعند الشافعي رحمه الله يعمل بالخبر سواء كان الراوي فقيها او لا قيل
الخلاف فيما اذا كان علة القياس مستنبطة من اصل قطعي والمقبول خبر واحد

تمسك

الهوى هو

تمسك الشافعي رحمه الله بان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريقه والشبهة
في القياس في اصله وركنه وهو الوصف المؤثر ولنا وجهان الاول
ان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيما بينهم دل عليه قولهم امر النبي عليه السلام
بكذا ونهى عن كذا ولا شك ان الناقل بالخبر من كلام من اوتي جوامع
الكلم بعد كشف فهم من العبارة وعند قلة الفقه لم يؤمن ان يذهب
عليه شيء من معاني الحديث فربما يزيد او ينقص شيئا يتغير به المعنى فتمكنت
شبهة في متن الخبر بعد تمكن الشبهة في الاتصال والشبهة في القياس ليست
الا في الوصف فعمه شبهة واحدة وفي الخبر شبهتان فيجب ترجيح ما هو اقل
شبهة فقلنا بترك روايته ويعمل بالقياس ولما استشعر ان في هذا
الكلام ايهام ازدراء بعض الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين نفى ذلك الوهم بقوله
فاما الازدراء بهم فمعاذ الله وكيف يتوهم ذلك عن السلف وقد حكى محمد
عن ابي حنيفة رحمهما الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره
بمذهب انس رضي الله عنه مقلدا له فما ظنك بابي هريرة رضي الله عنه وثانيهما
ان هذا الخبر لما كان مخالفا لكل قياس انسد فيه باب القياس فكان
صاعا من التمر مكان اللبن في رواية ابي هريرة رضي الله عنه كما مر ورعاية
المحسن في ضمان يوجبه مانعه ومعارضه ونقض اجمالي للاول منع صحة القياس
لعدم شرطه وهو ان لا نص فيه الثاني ان هذا القياس مردود لكونه مخالفا
للكتاب والسنة والاجماع فيسقط حجية الخبر بها الثالث ان هذا الدليل
لا يتم لجريانه فيما اذا كان الراوي فقيها مع تخلف الحكم عنه اذ القياس يترك
بالحديث ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد عدم نص اقوى من القياس
وان كان اللفظ مطلقا وتجويز تخصيص العام المخصوص من الكتاب بالقياس
منبه على ذلك قوله وفي ترك القياس بخبر الفقيه وترجيح خبر غير الفقيه
ارشاد الى ذلك وعن الثاني بوجهين الاول منع الاجماع لما سبق انه قد اشتهر
من الصحابة رد الخبر المخالف للقياس عند قلة فقه الراوي ففي العمل بالخبر
مخالفة للادلة العقلية وفي العمل بالقياس مخالفة الدليلين فالقياس احق والثاني

فصار مخالفا للكتاب والاجماع
والسنة المشهورة
لسقوط العمل بالقياس

انه ان سلم ان حجة كل من الخبر والقياس ثابتة بدلالة الثلاثة لكن عند معارضتهما
يحتاج الى المصير الى الترجيح ولا شك ان خبر الفقيه على السماع والقياس على
شبهة واحدة ووجوب ترجيح ما هو اقل شبهة كما بينا وصار بوصف القياس
عليه وعن الثالث بان ذلك الدليل لا ينافي ما قلنا لانه انما دل على حجية القياس
الصحيح وهذا ليس بصحيح لانعدام شرط الصحة وهو عدم نص فيه اذ خبر
الفقيه اقوى منه فلم يلزم من العمل به مخالفة دلالة الثلاثة وهذا لان الظاهر من
الفقيه انه يروي الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من النبي عليه السلام كذلك
مخالفا للقياس فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته لكونه عدما في مقابلة المسموع
منه عليه السلام ومن المعروف العبادلة لا اجتماع عبدل عن عبد كو بدل في زيد
او اسم جمع غير مبني على واحده وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم والازدراء افتعال من الزراية
بمعنى الازراء يقال ازدراه اذا احتقره وزرى عليه فعله زراية عابه
وحينئذ انكرت اي ولان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس
الصحيح يرد ولا يعمل به انكرت عائشة رضي الله عنها على ابي هريرة رضي الله عنه
في روايته ان ولد الزنا شر الثلاثة وان الميت ليعذب ببكاء اهله فقالت كيف
يصح هذا وقد قال تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وفي هذا التعليل كلام لانها
ردته لكونه مخالفا لنص الكتاب لا لمخالفة القياس وانكر ابن عباس على
ابي هريرة رضي الله عنهما في روايته الوضوء مما مسته النار فقال الستا
نتوضأ بالماء السخين وفي روايته من حمل جنازة فليتوضأ فقال ايلزمنا
الوضوء في حمل عيدان يابسة فرد كلا الخبرين بالقياس
وبعد الصحابة فعملوا بقوله وعلم بهذا ان الاجماع على تقديم خبر الواحد
مطلقا على القياس والمجهول من لم يشتهر بطول
الصحبة وانما عرف بحديث رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة
بن المحبق كسر الباء كذا في المغرب ورواه اهل الحديث بفتحها وحكم
حديثه ان ظهر في السلف فعملوا روايته او سكتوا عن الطعن مثل حديث

المعروف

عند الفقهاء صح

182

المعروف بالفقه والعدالة او القسط فيقبل ويقدم على القياس لان السلف لا يتهمون بالتقصير في امر الدين
فقبولهم دليل على انه ... عندهم انه مروي عن الرسول عليه السلام وكذا اذا سكتوا
عن الطعن لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فسكوتهم عن الرد دليل التقرير
والا لم ... شبهة التقصير لان اصلحوا انه مروي ... نقل الثقات عنه فيقبل لانه
كما قبل بعض الصحابة من الفقهاء صار كانه رواه بنفسه في الخبر وذلك مثل حديث معقل
بن سنان في بروع اي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا ولم
يدخل بها حتى مات عنها فلم يجب ولم يزل السائل يتردد الى الله تعالى بعد شهر اجتهد
فيه برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله
ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان
وابو الجراح وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
بمثل قضائك هذا وقد كان زوجها هلال بن مرة مات عنها من غير ان يفرض لها مهرا
فسر ابن مسعود بذلك سرورا لم يسر مثله بعد الاسلام لموافقة قضائه قضاء رسول الله عليه السلام
فقبل حديثه لما وافق القياس الذي عنده وهو ان الموت مقرر كالدخول
لانه منه والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد ووجوب العدة وثبوت الارث على ذلك
يدل ورده علي رضي الله عنه حيث قال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي
عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فان ... كما لو عارض الردة والفسوخ بسبب من جهتها وصار
كانه لم يخطبه قبلها ولا اصطلحوا على انه كما يقتضي عليه السلام لما قلنا لما يقبله
بعض الثقات وعمل به صار كانه رواه بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره لخلاف القياس
لا خبر كيف والكلام فيما اذا نقل الثقات عنه كرواية ابن مسعود وعلقمة ومسروق
ونافع بن جبير حديث معقل عنه فيثبت بروايتهم عنه عدالته وحسن ضبطه
وان رده السلف بعد ان خالف القياس كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وكانت تطلب النفقة في العدة عن طلاق بائن فرده
عمر رضي الله عنه كما مر وكذلك غيره من الصحابة كزيد بن ثابت وجابر وعن هذا
النوع منكرا ومسكوتا ولم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول

مهرا

لم يجب العمل به لكن يجوز ان يعمل به لان العدالة اصل في ذلك الزمان وهذا جواز
الوصف بعد ثبوت القضاء بشهادة المستور لانه كان في القرون الثلاث ولما لم يشتهر
في السلف تمكن فيه تهمة فلم يجب العمل به فاما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل لظهور الفسق
ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور ثم بعد ذكر هذا قسم على الجملة
منفصلا ذكر اقسام الثلثة المشهور منها مجملا تفصيلا لما في الكتاب وذكر مقابلتها
لعلم بها على ما قيل وقصدها للبيان لا شاء فقال فصار المتواتر موجبا علم
اليقين وبمنزلة الموضوع فانه ليس بحجة اصلا قطعا ولان الخبر المتواتر فلأنه يفيد اليقين
بلا تردد مقابلة او رتبة فلا ترجيح لانه ليس بحجة الاصول قطعا والمشهور علم طمانينة ومقابله المستنكر
على عكسه لانه يفيد الظن لا الوضع ولذا قال وان كان الظن لا يغني من الحق شيئا وجعل
التعامل بينهما ما يجمل بعض الظن اثم ... اي لا اثم على العامل به كما حسبنا الا ثم على انه كان الجاهل
بالمشتهر لانه قريب من اليقين وهذا قريب من الكذب وخبر الواحد الذي الذي لا ادانة هو فوق
بالعدالة والضبط اول على حمل المستنكر مقابلة لانه يفيد غالب الرأي ومقابله المستتر وهو
خبر المجهول الذي لم يعارض برده فيقوله لانه لا يوجب العمل بل يجوز وخبر الواحد يوجبه وفي المجمل
اصحاب الحديث يقولون بوقوع مكسر الياء والصواب الفتح لانه ليس في كلامهم يفعول الا حرفان
ويعقوب اسم واحد ... الراوي اعلم ان الطعن قد يلحق الحديث من جهة الراوي
ويحصل وينقسم اربعة انواع ان كان صح بخلاف الخبر او علما ونفسية احد المحتملات او بالا
او تخصيصا وترك العمل به اما ما ذكر فقد اختلف فيه ائمة الحديث قيل لا يسقط العمل
به وقيل يسقط لان ابا ... وهذا الاشبه وهو المختار للمصنف عند ما ثبت الحديث
بيقين تكذيبا لعادتها بان كان شاهدا بما يرى في البلوى كالمرسل لا ... الراوي والحال ان صار
الحديث عليه اولى ان ... وهذا لان حجة الخبر بالاتصال وبانكار ... لان انكاره
جحد في حقه ... الراوي او نسيانا ... الناقض لانشا الرواية ولا رواية
لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما اذا انكر الشهود ما حصل ... الفرع حيث لم يقبل شهادة
الفروع قيل هذا قول ابي يوسف رحمه الله واما على قول محمد رحمه الله وهو مرتبة اصلا في قبول
ادعى عنه فاسد انه قضى به ... على هذا الخصم ولم يتذكر القاضي قضاه فاقام المدعي
بينة على قضائه بالشهود لا يقبل عند ابي يوسف رحمه الله ويقبل عند محمد رحمه الله فدل الاختلاف

في قضاء بشكر القاضي على اختلافهما في حديث نسيه الراوي وعلى هذا ما حكي من المحاورة
التي جرت بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في عدة مسائل من الجامع الصغير انكر ابو يوسف
رحمه الله روايته فيها عن ابي حنيفة رحمه الله ولم يترك محمد روايتها على نفسه حين لم يتذكر
وصحح محمد رحمه الله فلم يرجع بانكاره فيلك المسائل ثلاثة نص عليه شمس الائمة السرخسي
رحمه الله وقيل مسائل الحديث الذي انكره الراوي حديث ربيعة عن سهيل بن
ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل
ان ربيعة يروي عنك فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فلم يعمل
علماؤنا به وعمل به الشافعي وحديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن
جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم تبق به الحجة عند ابي حنيفة رحمه الله
وابي يوسف رحمهما الله وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله ومخالفته
النوع الثاني مخالفة الراوي قوله بان يفتي بخلاف ما روي او عملا بان يعمل بخلافه
فان كان ذلك قبل الرواية لم يكن جرحا لان الظاهر ان خلافه كان قبل سماع الحديث
فلما بلغه ترك الخلاف وكذا ان لم يعرف التاريخ تحسينا للظن به وان خالفه بعد الرواية
سقط العمل به اذا ثبت انه فعل ذلك لانه عرف نسخه او نسيه او غفل عنه او فعل
عمدا لقلة المبالاة به واياما كان سقط العمل به اذ العمل بالمنسوخ حرام ورواية الغافل
والمغفل والفاسق مردودة مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنهما رفع اليدين
عند الركوع فانه سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح وحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت الحديث
ثم انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب ويفهم من ذلك جواز
نكاح المرأة نفسها دلالة فيكون عملها بخلاف المروي هذا اذا لم يكن الخبر محتملا اما
اذا احتمل التاويل لم يكن ترك ... الراوي بتاويل غير مستنكر او كان مخالفة غير
الراوي من الصحابة يكون جرحا اذا لم يحتمل الخفاء على ذلك الغير كحديث عبادة
ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد
مائة ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رضي حلف ان لا ينفي احدا بعد ما نفى رجلا

فلحق بالروم وارتد ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف ولئن ارتد لما لو حلف راسا
فارتد وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان حدا لما سماه فتنة وهذا
مما لا يحتمل الخفاء عليهما الا ان اقامة الحد مفوض الى الامام ومبنى الحديث
على التهمة وهما لم يتهما فلو صح لما خفي عليهما فيحمل على الانتساخ تحسينا
للظن بهما وان ابن عمر رضي الله عنه سطر للمصلحة لا على انه حد كما نفي
نصر بن حجاج حين سمع قائلة تقول هل من سبيل الى خمر فاشربها او
من سبيل الى نصر بن حجاج مع ان الجمال لا يوجب النفي ولذا قال نصر وما ذنبي
يا امير المؤمنين قال لا ذنب لك الا الذنب انا حيث لم اطهر دار الهجرة
عنك ولئن اختص الخفاء على ذلك الغير لم يكن جرحا كما روي انه عمر رخص
للحائض في ترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انه كان يقيم حتى تطهر فتطوف
للاسم كما في الفقه للعمل بالحديث المرخص لجواز ان يكون خفي ذلك عليه وكما
روي ان ابن عمر رضي الله عنهما انه قال لا يحج احد عن احد فانه لا يمنع
العمل بالحديث الوارد في الاحجاج عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون خفي عليه وكما
روي عن ابي موسى الاشعري انه كان لا يوجب اعادة الصلوة والوضوء
على من قهقه في صلوته فانه لا يوجب ترك العمل بالحديث الموجب للوضوء
من القهقهة في الصلوة لجواز خفائه ذلك عليه وكما علي انهم افتوا بما لديهم
من القياس لو لم يبلغهم الحديث لرحمهم الله تعالى من بلغه الحديث بطريق
صحيح صحيح لئن يأخذ بما ذكر مخالفة الراوي ما سبق كمخالفة غيره
والاظهر الانسب عدم ذكره خلال اقسام ترك الراوي بل يأخذ عنها كما هو المذكور
في اصول السرخسي والمنار وقوله ويحمل على الانتساخ يحتمل ان يكون متعلقا
بالقسمين المذكورين قبله ولئن نساخ مصدر مجهول اذ المراد صيرورته منسوخا
ويحتمل ان يكون مصدر معلوم باضافة المصدر الى المفعول وترك الفاعل
يعني انتساخ الشارع اياه وقوله على ابن عمر متعلق بمحذوف مثل ان يقدر
لما احتمل خفاء حديث رخص الحائض وكذا قوله على ابي موسى وقوله
وكذا تعيينه النوع الثالث لعين الراوي
واسعاً ص عطف على الوصف

الوصف

184

بعض محتملات الحديث وهو رد لسائر الوجوه لكن لا يثبت به الجرح لان
احتمال الكلام لغير لا يبطل تاويله فامكن ارادة معنى آخر عند وضوح الدلالة
لا تاويله لا يكون حجة على غيره وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان والاقوال وحمله ابن عمر على الاول
وهو محمول على تفرق الاقوال عندنا والنوع الرابع ترك العمل به بان يمتنع عن
العمل بموجبه وحكمه حكم العمل بخلافه بعد الرواية فلم يوجب لما سائغه
وذلك مثل ترك ابن عمر رفع اليدين عند الركوع كما مر ثم لا يمنع
اعلم ان الحرية والذكورة والبصر ليست بشرط في الرواية فلا يمنع العمل بالحديث
برق راويه وانوثته وعماه وهذا لان اعتبار الشرائط في الراوي لترجيح الصدق
في خبره ولا تأثير للحرية واضدادها في اثبات زيادة الصدق ولا للمقابلات في سلبها
كيف وقد قبل الناس عن جرير بن قبل العتق وخبر سلمان حين كان عبدا وقال
عمر خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء يريد الصديقة والصحابة رضي الله عنهم كانوا
يرجعون في اكثر الاحاديث الى زوجاته صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن وكذا كف
بصر بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر وجابر رضي الله عنهم ولم يصادف المردود
منهم مقبوله ولم يخصص احدا ثم ردوا قبل العمر او نحوه بخلاف الشهادة في حقوق
العباد لانها تفتقر الى تمييز بين المشهود له وعليه حالة الاداء والعمى يخل
بذلك والولاية كاملة متعدية الى الغير وهي منعدمة في الرقيق وقاصرة في الانثى
على ما عرف فاما الاخبار فليست من باب الولاية ولا حاجة فيها الى مثل ذلك
التمييز فالطعن بتلك الاشياء لا يوجب جرحا فيها واورد الشيخان هذا البحث
في باب شرائط الراوي وكذا صاحب المنار ولكل منها وجه ولكن الظاهر ايراده
هنالك وكذا الطعن الطعن من ائمة الحديث نوعان مبهم ومفسر
والمبهم لا يوجب جرحا في الراوي عند الجمهور كما لا يوجب جرحا في الشاهد
مع ان باب الشهادة اضيق بدليل اشتراط العدد والحرية فيها وهذا لان العدالة
ثبت بان ظاهر حاله من غيره ما يشوش فانه يعجز امساك لسانه في ذلك الوقت ويطعن
فيه طعنا مبهما الا من عصمه الله تعالى ثم اذا استقر لا يكون له اصل وكذا الطعن المفسر

لا يوجب جرحا فان فسر بما لا يصلح طعنا مثل طعن البعض في محمد بن الحسن رحمه الله

فانه لما عرض اصحابه ما كتب من المسائل التي تلقاها من ابي يوسف فاحسوا في طعنه

مصنوعة يريدون ان يطعنوا ليرد لعلم باقوالهم ولكنه منع يوزع فزعم بعضهم انه من ابي يوسف

لما اخذ كتب استاذه حيا وهو لم يرد انه يوجب ما زعم لا يصلح جرحا لانه لا دليل

الا على اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان ولا يامن الحافظ

الذلل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب استاذه ليعاين حفظه اي

محفوظه بها فيه قيام العثار في الاجتهاد دليل الاتقان والاحتياط في امر الدين

وهذا امر مهم نحو اصل الكتاب لاجله لا لاجل المحصول فهو اعلى سابا واجل

مكانا من ان يوهم ذلك منه فكان يستباح المحظور اذا كان في مباشرته نفع

عظيم لكليه فقصة الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام ومثل طعن البعض

في محمد بن الحسن رحمه الله انه سال عبد الله ابن المبارك ان يقرا عليه احاديث

سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه فانه ان صح لم يصلح طعنا

لان اخلاق الفقهاء قد لا توافق اخلاق الزهاد لانهم اهل عزلة والفقهاء اهل

قدوة وقد نقله في لعل المعاصرين ما الحسن في سيرة الكبير وقد قال عبد الله

ابن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحيى الله دينهم ودنياهم فقيل له

ومن هم الصفوة في هذا الزمان قال محمد بن الحسن الكوفي

وكذا الطعن بالعنعنة وسمي التدليس ايضا وصورته ان يقول حدثني

فلان عن فلان من غير ان يقول قال حدثني فلان وهذا

يوهم شبهة الارسال اذا قال حدثني لم يبق الوهم لان حدثني

يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال لا يكون جرحا فشبهته

اولى وكذا الطعن بالكتمان وسمي التلبيس بان يكنى عن الراوي

ولم يذكر اسمه ونسبه نحو قول سفيان الثوري رحمه الله حدثني ابو سعيد

من غير ان يعلم انه ثقة او غير ثقة لا يكون جرحا وهذا لان

الرجل قد يطعن فيه باطلا فيكنى عنه صيانة له عن الطعن

وصيانة للطاعن عن ان يطعن فيه باطلا وانما

يصير

يصير جرحا اذا استفسر فلم يفسره وكذا الطعن بركض الدواب لا يكون جرحا لان المسابقة

بالخيل مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد وكذا الطعن بكثرة المزاح لانه مباح

شرعا اذا لم يتكلم بما ليس بحق فالنبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول الا حقا وروي

انه عليه السلام قال لعجوز ان الجنة لا يدخلها العجوز فولت تبكي فقال اخبروها انها لا يدخلها

وهي عجوز قال الله تعالى انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكارا وروي ان عليا رضي الله عنه

كان ذا دعابة وكذا الطعن بحداثة سن الراوي فان كبار الصحابة كانوا يروون

في حداثة سنهم كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما لكن بشرط الاتقان عند التحمل في

الصغر وعند الرواية البلوغ مع سائر شرائط الراوي في الصحيح وكذا الطعن بقلة

الرواية وكذا بما فعله كان في الصحابة من يمتنع عن الرواية في عامته لعدم الوقوف والعبرة

للاتقان وربما كان ابا من هو اقل رواية اكثر والاتقان من هو اكثر رواية كالصديق

رضي الله عنه [illegible] اعتبار الرواية وهذا شرط احتياطهم فيه لهذا السبب هذا اذا فسر بما لا يصلح

جرحا فان فسر بما يصلح لا يكون جرحا ايضا لان وصل الطعن ممن يتهم بالعداوة في

الدين او بالعصبية كطعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في اهل السنة

قوله ثم الاصل اعلم ان الاصل في الخبر هو السماع والخلف عن الاسماع فيه

ولكل منهما قسمان اما الاول فقراءتك على المحدث وعكسه واما الثاني فالكتابة والرسالة

كذا في الفوائد والمذكور في عامة نسخ الاصول ان الخبر من طرق السماع نوعان ما يكون

من جنس الاسماع وهو عزيمة والرخصة ما ليس فيه اسماع اما العزيمة فاربعة انواع نوعان

في نهاية العزيمة واحدهما اقوى من صاحبه ونوعان آخران خلفان للنوعين الاولين

وفيهما شبهة الرخصة اما النوعان الاولان فقراءتك على المحدث وهو يسمع

ثم اسمعها منه كما هو كما قرات عليك فيقول نعم او قراءة المحدث عليك وانت تسمع وهذا

احق عند ائمة الحديث لانه طريق الرسول عليه السلام وروي عن ابي حنيفة رحمه الله

ان الاول اولى لان المحدث يحتاط لنفسه فلا يتمكن ان يترك وسهو اما الطالب فيحتاط

لنفسه ولا في قراءته فان قيل من الجائز ان يغفل المحدث ولا يسمع قلنا الكلام فيما هو موهوم

لكن الترك اخس من الغفلة عن السماع فيحمل ادناهما واما رسول الله عليه السلام فكان

مخصوصا بكونه مامونا عن السهو والقرار عليه وما كان يكلف ولا كلاما فيمن يحرر عليه

السهو ويتقرر عليه ويعرض الكتب دون المحفوظ وأما النوعان اللذان هما خلفان
فالكتابة والرسالة أما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر
فيه حدثني فلان عن فلان إلى أن يذكر متن الحديث ثم يقول إذا بلغك كتابي هذا وفهمته
فحدث به عني بهذا الإسناد وكذلك الرسالة على هذا الوجه فإذا ثبت عندك أنه كتاب
فلان أو رسالته حلت له الرواية وهذا من العادات عند أهل الخطاب من الحاضرين وكان
الرسول عليه السلام كان مأمورا بالتبليغ فبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب
والرسول وكتاب الله تعالى أصل الدين وقد وصل إلينا بالكتاب ففي هذين النوعين أي
النوعين إلا ولين المختار أن يقول حدثني لأنه يستعمل في المشافهة وفي الخلف
أن يقول أخبرني لأنه صار بمنزلة علم وفي الكتابة والرسالة إعلام ولا يقول حدثني
لعدم المشافهة قال محمد رحمه الله في الزيادات فيمن حلف أن لا يكلم فلانا أو لا يحدثه يقع
على المشافهة ولا يحنث بالكتابة والرسالة ويحنث بهما لو قال لا يخبر فلانا أو لا يبشره
فلذلك نقول أخبرنا الله وأنبأنا لما أكرمنا بالكتاب والرسول ولا نقول حدثنا ولا كلمنا
إنما ذلك خاص لموسى عليه السلام قال تعالى وكلم الله موسى تكليما

وأما الرخصة وفي مجازه

في الإجازة بأن يقول أخبرنا فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فأجزت لك أن تروي عني
والمناولة بأن يقول أخبرني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب
لتروي عني أو يناوله الكتاب ويقول له خذ هذا الكتاب وحدث عني بما فيه من غير أن
يأمره بأسانيدها وكذلك على تعيين الله بعلم المجاز له ما في الكتاب فيقول له المحدث
علمت ما فيه فيقول نعم فإذا قال المحدث أجزت لك أن تروي عني حلت له الرواية بالإجماع
ولا الشهادة تصح بهذه الصفة فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما في الكتاب وكان ذلك
معلوما لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد علي بجميع ما في الكتاب كان صحيحا
فكذا في رواية الحديث المستحب أن يقول المجاز له أجازني ويجوز أن يقول أخبرني أو حدثني
كذا في التقويم وأصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله وكأنهما نظرا إلى الخطاب في أجزت
لك وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله الأحوط أن يقول أجازني ويجوز أخبرني ولا ينبغي
أن يقول حدثني وهذا أصح لعدم المشافهة والخطاب إنما وجد
لمن أجازه وهو غير مراد ولئن لم يعلم المجاز له ما في الكتاب لم يصح في قول مشايخنا
رحمهم الله هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وأما على قول أبي يوسف رحمه الله

المحدث ص

هذا ص

في الحديث مدار ذلك على ... حدثني بالإجازة ص

فيصح

فيصح قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي فإن علم الشاهد بما في
الكتاب شرط عندهما ليس بشرط عند أبي يوسف رحمه الله قال الإمام شمس الأئمة
رحمه الله والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح عندهم جميعا إلا أن أبا يوسف
رحمه الله إنما استحسن هناك لأجل الضرورة فالكتب مشتمل على الأسرار عادة
ولا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الأخبار
ولأن الخبر أصل الدين أمره عظيم وخطبه جسيم وفي تصحيح الإجازة من غير علم
واعتبار بها فتح باب التقصير فيما هو أصل الدين وسد لباب الجد هذه ورفع
للأسرار فلم يصح القياس على الشهادة من لا يعلم بوصف العادة ونظيره سماع الصبي
أي الذي لا يتعلم ذلك من وصفه بالصغر فأما الصبي الذي يفهم فهو من أهل التحمل في
الحال والرواية بعد البلوغ ثم إحضار الصبيان الذين لا يفهمون مجالس أهل الحديث
للتبرك والتيمن لا أن يثبت حظه بعد الأداء وكذا إجازة من لا يعلم ما في الكتاب
والكتابة نوعان مذكرة وإمام فالمذكر أن ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا له وهو
حجة سواء كان بخطه أو بخط رجل آخر معروف أو مجهول لأن العبرة للحفظ من وقت السماع إلى وقت الأداء
فإذا تذكر بعد النسيان صار كأنه محفوظا لأن الاحتراز عن النسيان غير ممكن لكون الإنسان
مجبولا عليه وإسماع الإنسان حجة فلا يمكن اشتراط عدمه والإمام أن لا يتذكر
عند النظر لكن يعهد الخط وذلك في فصول ثلاثة رواية الحديث والعام يجد في خريطته سجلا
محفوظا بخطه والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فقال أبو حنيفة لا يعمل
الشهود والقضاة بالخط إذ لا يتبين الرواة وعن محمد رحمه الله أنه يعمل به في الفصول كلها
إذا تيقن أنه خطه فأخذ بالرخصة توسعة وتيسيرا على الناس وروى بشر بن الوليد
عن أبي يوسف رحمه الله أنه يعمل به في رواية الحديث لدلالة الظاهر فإن التزوير والتغيير
إنما يكون في المظالم والخصومات وكذا في السجل إذا كان في خريطة القاضي محفوظا بختمه
لكونه مأمونا عن التبديل بخلاف الصك لأنه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد
كان كالسجل والعزيمة ما قال أبو حنيفة رحمه الله لأن الخط للعلم بمنزلة المرآة
للعين والمرآة إذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط إذا لم يفد للقلب ذكرا كان
هدرا وهذا لأن الخط يشبه الخط وقد وقع فيه شبهة يمكن الاحتراز عنها بدوام الحفظ

معروف ص

كأن

وقفهم ص

هذا ص

حقيقة او حكما فلم يبلغ تلك الشبهة التي في خبر الفاسق بنجاسة الماء اذا انما يعتبر
بالتدبر بالكبر الراوي لما وقعت شبهة في ضبط كل الحديث ادعينا بالعمل به الا بضرورة وهو
الطهارة فكذا الخط انما يعتبر اذا افاد ذكرا قوله فهو حجة اي الكتابة بها وتلك المكتوب
لانه المراد لا الوصف القائم بها الكاتب فقوله معروف وصف لغيره لا لغير الخط وعليه
في الكتاب لا سيما بالاضافة يؤيده قول الامام فخر الاسلام رحمه الله او لخط رجل
معروف او مجهول وقيل وصف الخط نظرا الى قول الامام شمس الائمة رحمه الله وذلك الخط
معروف او مجهول ونقله بعد الحديث بالمعنى لا يجوز عند محمد ابن سيرين وجمع
من التابعين رضي الله عنهم تمسكا بقوله عم نضر الله امرا سمع مني مقالتي فوعاها
واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه قال الشيخ عليه رحمة [illegible] مراعاة اللفظ بقوله اداها كما سمعها اذ المسموع
هو اللفظ [illegible] على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة المعاني الفقهية التي يدور
عليها احكام الشرع فلا يخل الراوي باللفظ حتى ينال الجمهور الله فيه
و[illegible] مع [illegible] والجمهور على جواز رخصة تمسكا باجماع

والجمهور

الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا النبي عليه كذا ونهانا عن كذا وقد اشتهر عن ابن
مسعود وغيره رضي الله عنهم قال النبي عم كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما
هذا معناه والفقه فيه ان نظم الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي يتعلق
بمعناه دون نظمه فلذلك لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن اذ علم اعجازه وهو
هذا حكم المحكم واما الظاهر فلا رخصة في نقله بالمعنى الا لمن حوى الى علم اللغة فقه
الشريعة لان غير الفقيه ربما نقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص
او المجاز ولعل المراد كان ذلك المحتمل فيفوت المقصود فيلزمه محافظة اللفظ
اما الفقيه فيقف على ذلك فيؤمن في نقله عن تغيير المراد واما المشكل والمشترك
فلا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان النقل بالمعنى انما يكون بعد الوقوف على المعنى المراد
وتعيين المراد فيهما بالتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على الغير والى هذا
القسم اشار بقوله ولا رخصة في المأول واما المجمل والمتشابه فلا يتصور
نقلهما بالمعنى لخفاء المراد اما اصلا او الى اوان لحوق البيان واما ما كان من جوامع الكلم

فان كان

بان كان لفظه وجيزا او تحته معاني جمة كقوله عم الخراج بالضمان فقد
قيل يجوز نقله بالمعنى والاصح انه لا يجوز لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها
عقول ذوي الالباب فهذه خمسة اقسام لا رخصة فيها الا في القسمين
الاولين والى الجواب عن متمسكهم اشار بقوله وهذا اي القسم الاخير وما
شاكله من المجمل والمتشابه محمل الحديث الذي تمسكوا به وقيل هذا اشارة
الى قوله الخراج بالضمان وما شاكله من مثل قوله عليه الغرم بالغنم وجرح
العجماء جبار على ان ذلك الحديث لم يدل على وجوب مراعاة اللفظ بل الندب

علامة

لانه عليه السلام دعا له والدعاء لا يدل على الوجوب بل على انه مرغوب فيه
ونحن نقول به واعترض بان محل الحديث بأي حمله على الجوامع لعدم العرف من
الفقيه هو الذي يقف على انه من الجوامع وغيره لا يعرف فلذا قال فرب
حامل فقه الى [illegible] وفيه بحث والنضرة الحسن ونضر لازما ومتعديا
ومنه قوله نضر الله عبدا الحديث وعن الازدي ليس هذا من الحسن
في الوجه وانما هو في الجاه والقدر وعن الاصمعي بالتشديد اي نعمه الله اشير
في المغرب وفيه الخراج بالضمان علة [illegible] او العلام وهي الخراج بالضمان
اي العلة بسبب انه ضمنته وذكر في كتاب الغريبين الخراج بالضمان
اي غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو
هلك قبل الرد هلك من ماله وفي الفائق كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج
الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله

وعنه في الجوامع والمجمل والمتشابه في النقل بالمعنى كما بينا واجيب بان الفقه [illegible]

فصل

في المعارضة المعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا
اي استقبلني فمنعني وسميت الموانع عوارض وفي الشريعة هي تقابل الحجتين
على السواء في حكمين متضادين في محل واحد في حالة واحدة والتقييد بالمساواة
لتحقق التقابل والتدافع اذ لا تقابل بين الضعيف والقوي وكذا بل يترجح
القوي وكذا بالمتضادين لانهما لو كانا متفقين لم تكن بينهما تقابل بل تعاضد
وكذا باتحاد المحل لجواز اجتماع المتضادين في محلين حسا وحكما كالسواد في محل
والبياض في اخر وكالحل في المنكوحة والحرمة في امها وكذا باتحاد الوقت

لجواز اجتماعهما في زمان في محل واحد كحل وطء المملوكة قبل الحيض وحرمته
حالة الحيض هذه الحجج التي سبق ذكرها من اقسام الكتاب والسنة لا تتعارض
في انفسها وضعا لانه من امارات الجهل والعجز لانه يدل على العجز عن اقامة الدليل
السالم عن المعارض اذ لو قدر عليه لذكره والعجز في ذلك بناء على الجهل به وعلام
الغيوب الذي لا يخفى عليه خافية يتعالى عن العجز والجهل وانما يقع التعارض
بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ لعدم علمنا بالتاريخ حتى لو علم
لم يقع التعارض بوجه لكن يكون اللاحق ناسخا للسابق وكان من نسب
هذا البحث وعدم تخلله بين تفسير المعارضة وحكمها كما ذكره الشيخان
وصاحب المنار فكانه نظر الى ان الحكم بعدم تعارضها يتوقف على معرفة المعارضة
اذ الحكم بشيء على شيء يستدعي تصورهما فلذا اخره عن تعريف المعارضة
وحكم المعارضة بين آيتين تساقطهما لتعذر العمل بهما للتضاد بينهما وكذا
باحدهما عينا ضرورة استحالة العمل بغير المعين وكذا باحدهما عينا
لعدم الاولوية ولاحتمال العمل بالمنسوخ واذا تساقطتا وجب المصير الى
دليل آخر يمكن به اثبات الحكم الحادثة اي الحكم في الحادثة التي لم يوجد فيه نص الكتاب فوجب
المصير الى السنة ان وجدت في التحقيق واليه اشار بقوله ان امكن والى
القياس واقوال الصحابة ان لم توجد وان كان بين سنتين فالمصير الى
القياس واقوال الصحابة ثم بين الحجج فيما سوى القياس واقوال الصحابة
رضي الله عنهم ظاهر متفق عليه واما فيما بينهما فعند من يرى تقليد الصحابي
مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك كابي سعيد البردعي رحمه الله يقدم
اقوال الصحابة رضي الله عنهم على القياس وعبارة القوم تشير اليه فانه قال
ولو كان بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة ثم الى الراي وعند من لا يرى
تقليده فيما يدرك بالقياس كابي الحسن الكرخي رحمه الله يصار الى احدهما
بشرط التحري بمنزلة القياسين وعبارة الامام السرخسي رحمه الله تدل عليه اذ
قال وان وقع التعارض بين السنتين يصار الى ما بعد السنة مما يكون
حجة وذلك قول الصحابي او القياس الصحيح فقوله على الترتيب متعلق بالمجموع

على

على القول الاول ولما تقدم على القياس وقول الصحابي على القول الكرخي كذا في التحقيق
وقوله على الترتيب في الحجج يعني انه يصار الى النص عند تعارض المفسرين والى
الظاهر عند تعارض النصين وهكذا في العبارة واخواتها وهكذا يصار الى الخبر
الواحد عند تعارض المشهورين والى المشهور عند تعارض المتواترين وعلى هذا
القياس وههنا ابحاث لا تخلو عن التنبيه لتمام فوائده الاول ان مقتضى ترتيب الحجج
المصير الى الاجماع عند تعارض السنتين ولم يذكره لانه سكت عن معارضة الاجماعين
وحكمها لانه لا يتأتى تعارض الاجماعين حسب ذكره في الميزان وكذا لا يتصور التعارض بين
الاجماعين لان الاجماع حتى انعقد لا يتصور انعقاد آخر بخلافه لانا نقول جوزه
الامام فخر الاسلام رحمه الله فقال في آخر بحث الاجماع اذا ثبت حكم باجماع عصر
يجوز لمن بعدهم ان يجمعوا على خلافه فينسخ به الاول ومع ذلك لم يذكر تعارض الاجماعين
لان ما ذكره في باب الاجماع فوق النص لانه ذكره في باب النسخ والصحيح ان النسخ بالاجماع
لا يكون ثم ان التساقط عند تعارض الايتين للاحتراز عن العمل بالمنسوخ وفي المصير
الى السنة ذلك الاحتمال باق اذا كانت السنة موافقة لاحدى الايتين لان السنة
تعتبر متأخرة عن الكتاب لانها دونه فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر
لا بالمتقدم كونها دونه لا يقتضي تأخرها زمانا والمتأخر زمانا هو الذي يعمل به وكم
من احاديث سابقة على نزول الايات واردة على ان السنة المتأخرة مطلقا لا يصلح ناسخا
للكتاب بل المتواتر منها والمصير الى السنة غير مقيد به فان قلت اريد بالمصير الى
السنة انه اذا كانت السنة موافقة لاحدى الايتين يترجح تلك الاية بالسنة وحينئذ
لا يبالي بذلك الاحتمال الا يرى انه عند معارضة النص والظاهر يجب العمل بالنص مع انه
فيه احتمال العمل بالمنسوخ لا يقال هذا توضيح بالكتاب لا بالنقول الا ادنى يحمل
عدله الى الاقوى فيمكن الترجيح به قلت قولهم يتساقطان يأبى هذا التوجيه
وكذا قوله كان الحادثة ما لا يجري في الكتاب وايضا وجوب المصير الى السنة
مطلقا من غير فصل بين الموافق وغيره وهذا يقتضي التقييد بالموافق ثم ان قوله
الصحابة رضي الله عنهم مقدم على القياس كذا في الفوائد على قول البردعي وهو المختار
على فتعديته لفظا انسب والى الادب اقرب قوله وعند تعذر المصير

بعد لزم لم يمكن رعاية الترتيب بأن لم يصلح القياس شاهدا بعد السنة أو بعد
أقوال الصحابة فحينئذ يصار إلى تقرير الأصول وفي التحقيق وعند تعذر المصير
إلى ما بعد المتعارضين من الدليل بأن لم يوجد بعدهما دليل يعمل به أو وجد
التعارض في الجميع يجب تقرير الأصول وفيه يجب عند تعارض الأثرين
أو القياسين يجب العمل بأحدهما بشرط التحري ولا يصار إلى تقرير الأصول
مثال تقرير الأصول سؤر الحمار لما تعارضت فيه الدلائل أي الأخبار والآثار ولم
يصلح القياس شاهدا صار مشكلا وصير إلى تقرير الأصول وهو إبقاء ما كان
على ما كان فلا يطهر به ما كان نجسا ولا ينجس به ما كان طاهرا أما تعارض
الأخبار فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال
نعم وهذا يدل على طهارته وروى أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية
فإنها رجس وهذا يدل على نجاسته فالسؤر مختلط باللعاب واللعاب متولد
من اللحم وأما تعارض الآثار فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه نجس وروي
عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه طاهر وأما أن القياس لا يصلح شاهدا فلأنه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لكون
الضرورة مسقطة للنجاسة والضرورة في الحمار دون الضرورة في الكلب
إذ الحمار يربط في الأفنية ويدور في الدور ويشرب من الأواني والكلب يطوف
حول الأبواب ويطرد عن الأخواف ولا إلحاقه بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف
لعدم تحقق الضرورة فيه حسب تحققها في الهرة لدخولها في المضائق دونه وبسط
الكلام فيه تقديرا وإيرادا إلى المطولات وكذا المفقود لما تعارض دليل حياته
ومماته وجب إبقاء ما كان على ما كان فلا يكون مال غيره له ولا ماله لغيره فلا يرث أحدا
ولا يرث منه أحد وكذا الخنثى المشكل لما تعارض فيه جهتا الذكورة والأنوثة وجب إبقاء ما كان
على ما كان فالزائد على ميراث الأنثى لم يكن له فلا يثبت بالشك فلا يرث ميراث الابن
وإن وقع إذا تعارض قولا الصحابة رضي الله عنهم أو القياسان
فالساقط لا يجب العمل بأحدهما بشرط التحري لأن الساقط بالتعارض من حكم جهلنا
بالناسخ والمنسوخ فيختص بما يجري فيه النسخ والقياس لا يصلح ناسخا للقياس لأن

كذا في الفوائد صح

النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك وقول الصحابي
مثل القياس لأنه تعين وجه الرأي فيه لما تحقق الجهالة بحمله على السماع فيجعل محل
القياس مثله ولأن دليلا آخر على أن القياسين ليس للتعارض لاقتضائه تساقطهما
ورد يوجب العمل بلا دليل إذ ليس وراء القياس دليل يصار إليه فكان العمل بأحدهما
بشهادة قلبه وهو صحيح أصاب المجتهد الحق أو أخطأ أولى من العمل باستصحاب الحال الذي
ليس بحجة بخلاف تعارض النصين وتساقطهما لإمكان العمل بما وراءهما من الحجج فإن قيل
هذه النكتة تقتضي القول بتعارض قولي الصحابة وتساقطهما لإمكان العمل
بما وراءهما من الحجج وهو القياس لعدم قول الصحابي عليه على القول المختار قلنا
لا مجال للقياس هنا لما فيه من الإجماع وهو أن الصحابة إذا اختلفوا في شيء
على أقوال كان إجماعا منهم على أن ما خرج عن أقاويلهم باطل كما سيجيء ولا يخفى أن هذا
إنما يتم فيما إذا لم يكن القياس موافقا لأحديهما ... وعلى هذا أي على ما ذكرنا من
التساقط وعدم التحري عند تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير
بشرط التحري عند تعارض القياسين مسائل منها ما قوله إذا كان في إناءين أحدهما ماء
طاهر وفي الآخر نجس ولا يدري ذلك وليس له ماء طاهر سواهما فإنه لا يتحرى
للتوضؤ ولا صلاة باستعمال النجس مع وجود مطهر وراءه وهو التراب فإنه خلف عن
الماء في التطهير عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلا
ضرورة في التوضؤ فيتيمم للصلاة ويتحرى للشرب عند استيلاء العطش لعدم ما يقوم
مقامه في تحصيل مقصوده فله أن يتحرى لتعيين أحدهما للشرب لتحقق الضرورة فهذا
نظير تعارض القياسين والأول نظير تعارض النصين ومنها المسائل لو استوى
الذبيحة والميتة فيها ولا يدري الذبيحة يتحرى حالة الاضطرار بأن لم يوجد حلالا لتحقق
الضرورة لعدم ما يقوم مقامه في إبقاء المهجة وأما في حالة الاختيار بأن يجد طعاما
آخر حلالا فليس له أن يتحرى للأكل لعدم الضرورة وهذا نظير تعارض النصين والأول
نظير تعارض القياسين وقيد بالاستواء لأن الذبيحة لو كانت أكثر يتحرى حالة الاختيار
أيضا ويعلم من ذلك حكم ما إذا كانت الميتة أكثر بالطريق الأولى ثم استوضح ما ذكرنا من
المصير إلى التحري للضرورة بعدم المصير إليه فيما لا تأثير للضرورة فيه فقال

الاول انه لا يجوز التحري في الفروج عند اختلاط المعتقة بعينها بغيرها بان
اعتق جارية من جواريه ثم نسيها لم يتحر للوطي فان الضرورة لا تبيح جهة اباحة
الفروج بخلاف المسالخ والثياب فانه لا باس باباحتها على ما عرف ومنها رجل له
ثوبان احدهما طاهر والاخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لم يجد ثوبا اخر
طاهرا لعيّنه فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلوة فيصلي باحدهما بشرط التحري ولا يتحرى
حالة الاختيار بان يجد ثوبا اخر طاهرا لتحقق الضرورة في الاول لعدم الخلف وعدمها
في الثاني لوجوده ومنها لزمن خاف فوت وقت الصلوة او فوت الجمعة لو اشتغل بالوضوء
لا يجوز له التيمم ولو خاف فوت صلوة العيد لو اشتغل بالوضوء جاز له التيمم لعدم الضرورة [في الاولى]
اذ الفوائت الى خلف وهو القضاء او الظهر ووجودها في الثاني اذ صلوة العيد تفوت
بلا خلف وفي جعل الظهر خلفا عن الجمعة تسامح لان اصل الفرض هو الظهر عندنا
وان اريد القضاء فعاسن الجمعة نقضي الظهر لا الجمعة وكذا في قوله لا يخلو تسامح لعدم
الخ عابة ... بين صلوة العيد والجمعة فلا يصلح فارقا انما الفارق الضرورة
وعدمها او وجود الخلف وعدمه ولا دلالة للاعادة على ذلك [ثم اذا عمل]
اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه الا بدليل فوقه مثل ان يظهر نص بخلاف [اي الاصالة]
لان الاول قوي باتصال العمل به اذ الحكم بصحة العمل به يستلزم كونه صوابا ظاهرا
ومن صور به ذكره الخطابي في الاخذ بعض الاول بان ضعف الجور وهذا
لما جتهاد امضى اي انفذ حكمه فانه لا ينقض باجتهاد اخر مثله لو بعدان الاول باتصال
القضاء به ويمكن له ثوبان احدهما طاهر والاخر نجس فتحرى وصلى باحدهما ثم تحول
رايه لم يجز له ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يتعين نجاسته بخلاف تحري القبلة فانه
لو صلى بالتحري الى جهة ثم تحول تحريه الى جهة اخرى له ان يتحول الى تلك الجهة في تلك الصلوة
او في صلوة اخرى بعدها والفرق ان حكم القبلة يحتمل الانتساخ من جهة الى جهة حتى انتسخ
بيت المقدس الى الكعبة وحول الى جهتها الثاني وكل امر جهتها الى جهة اخرى للمستقبل [الراكب]
فجاز ان يتحول بالتحري ايضا بخلاف الثوب فان النجاسة من جبلته فلا يحتمل [الانتقال]
الى محل اخر ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة كالنصين وبين ما لا
يحتملها كالقياسين من مسايل الفقه انه لو اعتق احدى امائه بعينها او اطلق [احدى]

سائل

نسائه لعينها ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل الطارئ العتق او الطلاق قد يزول في احديهما
عينا وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي
عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت له خيار التعيين شرعا لان التعيين بما يصرح الحرمة [?]
عن محلها الى غير محلها واذا لا يحتمل الانتقال كما في تعارض النصين لما ثبت بناء على
الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار له اذ ثبت لكان فيه صرف الحقيقة عن محلها الى ما ليس [بمحل]
وهو المنسوخ ومثله لو قال لاماءه احديكن حرة او لنسائه احديكن طالق كان له
خيار التعيين لانه لما لم ينشأ عين الحكم المحض كما في القياسين وهذا لم
يعين المحل كان محمولا له كاصل الايقاع ولكن لمباشرة الايقاع اسقط
ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين فبقي ذلك
الخيار له شرعا ما لم يعين فاذا عين لم يكن له الرجوع لانه اسقط حقه في خيار التعيين
ايضا وذكر في النهاية في فصل التحري ما نقلا عن الفوائد الظهيرية ما حاصله [ولكن]
فقال اذا كان لرجل اربع نسوة طلق واحدة منهن بعينها ثم نسيها لا يحل له الكل [لكن]
الصحيح ما ذكر المصنف لموافقته اكثر الروايات ومما ثبت عليه من ان التحري
في الفروج لا يجوز نص عليه في الجامع الصغير وغيره وفي هداية السراج والحيلة
ان يتزوجهن ان كان الطلاق بائنا وان يراجعهن ان كان رجعيا ولو كان
ثلثا يطلق كل واحدة تطليقة ويدعهن حتى تنقضي عدتهن ثم يتزوجهن
واحدة بعد واحدة فانه يكون الثلاث وتعيين الرابعة فان قلت مسئلة
المسائل واخواتها كانت امثلة للفرق بين ما يحتمل المعارضة وما لا يحتملها
كما بينا فلم ذكر هذه المسائل وخصها بقوله ومن ثم ما قلنا من الفرق
قلت انما ذكرها فلانه فرق بين تعارض النصين والقياسين بوجهين وتلك
المسائل ناظرة الى الوجه الثاني وهذه المسائل الى الوجه الاول على ما يظهر
بالتامل وفي ايرادها الامام السرخسي وصاحب المنار نظائر لكل وجه عقيبه [ارشاد]
الى ما قلنا واما تخصيصها بما ذكر فلما وقع من البعد بخلاف تلك المسائل
ثم المخلص اعلم ان الاصل في تعارض النصوص طلب المخلص لما مر انه
لا تعارض بين حجج الله تعالى وذلك من خمسة اوجه احدها من قبل الدليل بان لا يعتدل [بالحجة]

الدليل الخامس اي لا يستويان كتعارض الحكم مع المجمل من الكتاب وخبر الواحد
والمشهور من السنة حين لو استدل الخوارج ومن سوى بقوله تعالى واحل الله البيع
لم يسمع لمعارض لكن يعارضه بقوله حرم الربوا لانه مجمل وكذا خبر القضاء بشاهد
ويمين لا يعارض السنة المشهورة وثانيهما من قبيل الحكم بان يختلف الحكمان مثل
ان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر
فيندفع التعارض لاختلاف المحل فهذا نوع الحكم نوع الشرط وبالاول الى اخره نوع الحكم
فمثاله قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم فانه يدل على ثبوت المؤاخذة في الغموس لانها من كسب القلب وانه اي
الغموس بها وبال الحلف داخل في اللغو وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو ما لا عقد
فائدة فيه وقد انتفى فائدة اليمين في الغموس لان اليمين شرع لتحقيق البر او
الصدق وقد فات ذلك فيها ولانها غير معقودة لانها لم تصادف محل
عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون داخلة في اللغو فهذه
الاية فيثبت التعارض لكن بالنظر الى الحكم يندفع فان المؤاخذة المثبتة في المائدة
دارين بلا كلام لتقيدها بدليل السياق وهو قوله فكفارته فكانت
المؤاخذة المنفية قبلها فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة في دار
الجزاء لانها مطلقة منصرفة الى الكاملة وهي المؤاخذة في دار الجزاء فانها
خلقت للجزاء واما في الدنيا فقد يؤاخذ المطيع تمحيصا للذنوب اي تطهيرا
وقد يوسع على العاصي استدراجا له فعلم ان الدار التي خلقت للجزاء فهذا
الكلام تم بدون قوله اذ الجزاء ما يطابق العمل وهذا لم يذكره الامام فخر
الاسلام وصاحب المنار رحمهما الله والمصنف اتبع في ذلك الامام السرخسي
وكانه دليل اخر على ان المراد بالمؤاخذة في قوله بما كسبت قلوبكم في دار الجزاء لانه
انه يدل على عظم الذنب وقطاعته حيث لم يقل بما كسبتم كما قال بما عقدتم واسند
الفعل الى القلب الذي هو رئيس الاعضاء ومعدن اقتراف الاثام واللسان
ترجمان عنه وفي الكشاف افعال القلوب اعظم من افعال سائر الجوارح وهي لها

كالاصول التي تتشعب منها الا ترى ان اصل الحسنات والعيار الايمان
والكفر وهما من افعال القلوب ولا يخفى ان قطاعة الذنب بعظم بكمال الجزاء المطابق
الجزاء انما يكون في دار الاخرة وبه يتم ما مر في حق الجزاء لان الحكم نوعان
محتملان الثواب والعقاب وانه يقع بحسب العزيمة وهذا التقرير بعض
العطف على قوله لا اطلاقها او في الكشاف استدراجا له كذا اذا استنزله
اليه درجة درجة حتى يتورط فيه واستدراج الله العصاة ان يرزقهم الصحة
والنعمة فيجعلوا رزق الله ذريعة ومتسلقا الى ازدياد المعاصي
ومن قبيل الحال وبالزمان وهو قبيل الحال بان يختلف الحالان مثل قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن فانه قرئ مخففا ومشددا وبينهما تعارض ظاهرا
وهذا لان الطهر انقطاع الدم والاطهار الاغتسال وحتى للغاية وما بعدها
يخالف ما قبلها فالتخفيف يقتضي حل القربان بعد الانقطاع قبل الاغتسال والتشديد
يقتضي الحرمة قبل الاغتسال فلو حمل قراءة التخفيف على العشرة وقراءة التشديد
على ما دونها نظرا الى ان فيما دونها احتمال العود فاحتيج الى الاغتسال ليترجح
جانب الانقطاع ويحصل الطهارة بصفة الكمال اندفع التعارض وقوله تعالى وارجلكم
الى الكعبين فانه قرئ مجرورا ومنصوبا وبينهما تعارض ظاهرا اذ الجر يقتضي عطفها
على الممسوح والنصب يقتضي عطفها على المغسول ولو حمل الجر على حالة الاستتار
بالخف والنصب على ظهور القدمين لم يبق التعارض وذهب المصنف الى انه
لا حاجة لدفع التعارض ان يقدر المجرور منصوبا ويحمل الجر على الجوار كقوله تعالى
ان الله بريء من المشركين ورسوله فيمن قرا بالجر وكقولهم جحر ضب خرب وحسنه
وجوه احدها ان قوله الى الكعبين لا يلائم الحمل على حالة الخف لان فائدته كون
المسح مغيا اليهما كالغسل وليس كذلك وثانيها ان في عطفها على الممسوح مع
ضرب الغاية المانعة عن ارادة مسحها ارشادا الى وجوب الاقتصاد في صب الماء
عليها لكون المقام مظنة للاسراف اذ الرجل تغسل بصب الماء عليها ولو حمل
على حالة التخفف تفوت تلك الفائدة وثالثها ان جمهور المحققين تمسكوا
في شرعية مسح الخف بالسنة دون الكتاب على ما يشهد به كتبهم في الفقه وفيه

ارشاد الى انه

لم يعملوا بالمحمل على حالة التخفيف واستعملوه ولئن كان التمسك بالكتاب
اولى   وبالتاريخ ان علما من قبيل البيان بان يثبت تاخر احدهما زمانا صريحا
فلم يبق التعارض لظهور الناسخ مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد السورة الطولى على قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي اي بعد الاية التي في سورة البقرة يريد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ردا على من انكر ذلك فقد روي عن علي
رضي الله عنه انه قال تعتد بابعد الاجلين اي اطولهما جمعا بين النصين و[illegible]
ان يثبت التاريخ لا يكن تعارض نص المحرم والمبيح والمحرم يعتبر متاخرا
دلالة كيلا يلزم النسخ مرتين وهذا لان الاصل في الاشياء الاباحة على ما اختاره
البعض فلو تقدم المحرم يكون ناسخا للمباح المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ
بخلاف ما اذا جعل المبيح متقدما حيث يكون مقررا للاباحة الاصلية ولان
الحمل على ما هو اقل نسخا اولى اذ الاصل عدمه واعترض صاحب [illegible] بان
الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرام بعدها نسخا واجاب
عنه بان المراد بالنسخ التغيير لا المصطلح واجيب ايضا بانها حكم شرعي بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا ورد بان ذلك انما يستقيم لو ثبت تقدم ورود
هذا النص على نص المحرم والمبيح وذلك مثل ما روي انه عليه السلام حرم الضب وروي
انه اباحه وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها او روي انه اباح الضبع
وروي انه نهى عن اكلها فانا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله و[illegible] المباهلة
المفاعلة من البهلة وهي اللعنة كان الناس اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا
بهلة الله على الظالم منا   فان اختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا
تعارض نصان احدهما مثبت اي يثبت امرا عارضا والاخر ينفي اي مبقي
على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله المثبت اولى لانه يعمل
الحقيقة والنافي يعمل الظاهر ولهذا ترجح شهادة الاثبات على شهادة النفي
وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان ما يدل به على صدق الراوي في المثبت

من شرائط الرواية موجودة في الكل وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في ذلك
روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها النبي عليه السلام وروي ان زوجها
كان حرا والاول ناف والثاني مثبت لاتفاقهم على انه كان عبدا انما الخلاف
في الحرية العارضة اوان عتقها فاخذ علماؤنا بالمثبت فقالوا للمعتقة خيار
العتاقة وان كان زوجها حرا خلافا للشافعي رحمه الله وروي انه عليه السلام تزوج
ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه محرم والاول مثبت والثاني ناف
لاتفاق الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي انما اختلف في الحل المعترض على
الاحرام فاخذ علماؤنا بالثاني فقالوا نكاح المحرم جائز خلافا للشافعي رحمه الله
ولعل المراد باتفاق الروايات عامتها لما روي انه عليه السلام بعث مولاه ابا رافع
والانصاري فزوجاه ميمونة والنبي عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم وروي انه
عليه السلام حين هاجرت ابنته زينب وزوجها كافر بمكة ثم اسلم وهاجر ردها
على زوجها بالنكاح الاول وروي انه ردها بنكاح جديد والاول ناف والثاني
مثبت فاخذ علماؤنا رحمهم الله بالمثبت فقالوا بوقوع الفرقة بتباين الدارين خلافا
للشافعي رحمه الله وذكر في كتاب الاستحسان لو اخبر رجل بطهارة الماء
واخر بنجاسته واستوى المخبران عند السامع فالطهارة اولى وهو ناف
وقالوا لو اخبر مسلم انه عدل واخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت
والاصل لما اختلف عمل اصحابنا لم يكن بد من بيان اصل جامع يحصل به
التوفيق بين هذه الفصول ويستمر المذهب عليه مستقيما وذلك لان النفي اما
ان يكون مما يعرف بدليله بان يكون معتمدا على دليل او مما لا يعرف بدليله بل بظاهر
الحال او مما يشتبه حاله بان احتمل كونه متمسكا على دليل ولان لا يكون كذلك فالاول
يعارض المثبت المتعين لاستناده الى دليل مثل الاثبات والثاني لا يعارضه لعدم
استناده الى دليل وفي الثالث يستفسر ليكشف انه من اي القسمين والاعتراض
بان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما يشتبه حاله يستحق بحث الاستثناء لا الحكم فيه التفصيل
لا القطع بانه لا يصلح معارضا غير وارد لان المعنى ما دام مشتبها لا يعارض
الاثبات وبعد الانكشاف لا يبقى مشتبها بل يندرج في احد القسمين فاستقام قوله

المتوفى
فلو
مبنيا
النفي صح

وإلا فلا تقبل الا بالانكشاف وبعده ويمكن ان يقال قولنا المثبت لا يعارض معناه
عدم الجزم بالمعارضة لا الجزم بعدمها الذي يفهم من قوله ومن فلان والفرق بينهما
بين على ان المخطي يخطي في اطلاق الاستثناء مع ان كلمة معطوفة نحو ومن بيانا بيان
بانها ليست للاستثناء وانما شرطية معطوفة على شرطية الاول ولكن لا يجوز
لمن لا يبادي مثال النفي الذي يعارض الاثبات ما لو ادعت المراة الطلاق
وادعى الزوج الاستثناء في الطلاق اي قال ان شاء الله او ادعت المراة انه
قال المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله
قول النصارى فالقول قوله في الصورتين وان شهد للمراة شاهدان انه لم يستثن
او لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة في الصورتين وهذه شهادة على النفي لكنه
مما يحيط به علم الشاهد لان حالة السكوت ليس كالكلام انما هو دونه والدليل انه ان
ان سمع نحوه لا يفهم ما يقول وكذا هيئة المحرم يدل على احرامه يعارض الاثبات
فيصار الى الترجيح بوجه اخر بان يقول رواية ابن عباس رضي الله عنهما انه عم تزوجها وهو
محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم بانه تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان وكذا طهارة الماء مما يعرف بدليله لو استقصى فيه فان الماء الذي نزل
من السماء في اناء طاهر وكان مراقبا منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل
موجب للعلم كالمخبر عن النجاسة وكذا حل الطعام فوقع التعارض بين الخبرين فيترجح
بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام فاما النفي في حديث بريرة
وهو ما لا يعرف الا بظاهر الحال اذ الظاهر ان من روى تخيير بريرة وزوجها
عبد بنى خبره على معرفته بعبوديته وعدم معرفته باعتراض الحرية وكذا
من روى رد زينب بالنكاح الاول بنى خبره على انه عرف النكاح الاول سابقا في الماضي
وشاهد الرد عليه ولم يشاهد النكاح الجديد فلم يعارض النفي الاثبات فيهما وكذا
المجروح لا يعارض الجارح لان المزكي بنى خبره على عدم علمه بالجرح اذ لا يقف
احد على جميع احوال غيره حتى يكون تزكيته عن دليل والجارح يعتمد الحقيقة فكان
خبره اولى قوله وفي هذا اي في النفي الذي لم يعتمد الدليل المعارض الاثبات رجحنا
رواية انس رضي الله عنه انه عم قرن في حجة الوداع على رواية جابر انه افرد بالحج لان جابرا

لما

ما اعتمد دليلا موجبا لنفي القران لكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم به وهو انه
لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع تلبيته بالحج وانس اعتمد الدليل وهو سماع التلبية
بالحج والعمرة معا ونحو رواية ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام صلى في جوف الكعبة
عام الفتح على رواية بلال انه لم يصل فانهم اتفقوا انه ما دخلها يومئذ الا مرة
ومن اخبر انه لم يصل فيها لم يعتمد دليلا موجبا للعلم لكنه لم يعاين صلوته فيها والاخر
عاين ذلك فكان المثبت اولى كذا في اصول الامام السرخسي رحمه الله ولقائل ان يقول
الخبر بطهارة الماء وحل الطعام يحتمل ان يكون معتمدا على الدليل وان يكون متشبثا
بظاهر الحال فينبغي ان يذكر في القسم الثالث كما ذكره صاحب السعلي وكلام من اخبر انه عم
لم يصل في الكعبة عام الفتح على ان الظاهر انه اعتمد دليلا بعد العلم انه لم يدخلها
يومئذ الا مرة وليس له ان يقول لا نسلم ان من لم يسمع تلبيته بالعمرة لم يعتمد دليله
فانه مما يحيط به علم السامع فيعارض الاثبات لانا نقول يجوز للقارن ان يلبي
باحدهما ايضا فلم يكن ذكر احدهما في دليلا على المراد اما المفرد فلا يجوز
له التلبية بهما فيكون ذكرهما دليلا على القران . ولا مخلص ذهب
بعض اهل النظر الى الترجيح بكثرة عدد الرواة واستدلوا بما قال محمد رحمه الله
في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
فان خبر الاثنين فيه اولى من خبر الواحد قال الامام السرخسي رحمه الله والذي يصح عندي
ان هذا قول محمد خاصة فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم بالسير بلا فرق اهل
الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذ بذلك
ويترك ما انفرد به واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين حيث قاله محمد رحمه الله وابى
ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا يكون دليل
قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال ما يعلمهم الا قليل وقال وقليل ما هم
ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد
ومن جعل ذلك فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ولانه دون المتواتر والمشهور لانا
لا نرجح بزيادة العدد ما لم يدخل الخبر في حد العيان وصيرورته بالكثرة حكما كالعيان
التقويم وذكر في الميزان لا يرجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا رحمهم الله

لاحتمال ان يكون الخبر الذي رواه اولا منسوخا او يكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع
بكثرة الرواة   والمتن اي السنة المتنية نعلم انه اذا كان في احد الخبرين
زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان الراوي للاول اي الراوي [illegible]
للخبرين واحدا يؤخذ بالمثبت ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر محمولا على
قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عم قال اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر
هذه الزيادة فاخذنا بما فيه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة وقال محمد والشافعي رحمهما الله يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار
الى الترجيح كما اذا اختلف الراوي ولنا ان اصل الخبر واحد وذلك متيقن به
وكونهما خبرين محتمل ولا احتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف
الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا واما اذا اختلف الراوي فالظاهر
انهما خبران وانه عم قال كلا منهما وقد امكن العمل بهما عندنا فكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في الحكمين وهذا كما روي ان النبي عم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما
ولا نجعل المطلق منهما محمولا على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض
قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

باب البيان وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها والكلام فيه
في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو في اللغة الاظهار قال الله تعالى علمه البيان
هذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه والمراد بها كلها الاظهار وقد يكون بمعنى التبيين
كالسلام بمعنى التسليم وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي هذا المعنى بيانا اي ظهر
فيستعمل متعديا ولازما والمراد هنا اظهار المراد للمخاطب وقيل هو ظهور المراد
للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاول اصح لانه عم كان مامورا
بالبيان للناس قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين للكل ومن وقع له
العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع
للمبين له لكان هو مبينا للبيان في حق الكل ثم البيان يحصل بالفعل كما يحصل بالقول

وقال

وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتاخر البيان
والوصل عندهم شرط في بيان المجمل ولنا ان جبريل عم بين مواقيت
الصلوة بالفعل والنبي عم بين الصلوة والحج بالفعل وقال صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار المراد والفعل قد يكون ادل على
المراد من القول وبيان المجمل قد يتراخى على ما نبينه على ان القول قد يطول ايضا
واما التقسيم فهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان
ضرورة وبيان تبديل والحصر استقرائي وقيل البيان اما بالقول او بغيره الثاني
بيان ضرورة والاول لا يخ اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان اولا
الثاني بيان المجمل والمشترك والاول لا يخ اما ان يتغير المفهوم به اصلا
بالبيان اولا الثاني بيان التقرير والاول لا يخ اما ان يقع التغيير قبل ثبوت
موجبه اولا الاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل واضافة البيان الى الضرورة
من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة والبواقي من اضافة
العام الى الخاص كعلم البيان ثم الشيخان السرخسي والبزدوي اتفقا في تقسيم
البيان الى الخمسة المذكورة لكن الامام البزدوي جعل التعليق والاستثناء
بيان تغيير والنسخ بيان تبديل وتبعه المصنف في ذلك والامام السرخسي جعل
الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يعد النسخ من اقسام البيان تبعا
للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله في ذلك ولكل منهما وجه اذ النسخ بيان في حق صاحب الشرع
رفع للحكم الثابت في حقنا ومن لم يعرف ذلك منهما ولا يخفى ان البيان بالتفسير المذكور
يتناول النسخ لكنه يصدق على النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء كاقيموا
الصلوة واتوا الزكوة مع انها ليست من اقسام الحجج ولهذا فسره بعض المحققين
باظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليتناول النسخ دون تلك
النصوص اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فان قوله كلهم قرر العموم في الملائكة بحيث انقطع احتمال
الخصوص وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل المجاز لانه يقال للبريد يسرع
في مشيه طائر ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب
الحقيقة وقطعا

لا حمل المجاز وبطريق من المسايل قول الرجل لامراته انت طالق او لعبده انت حر
او لفلان على الف درهم اذا قال عنيت به الطلاق عن النكاح او الحرية
عن الرق او الوديعة فانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام اذ الطلاق حقيقة
في رفع قيد النكاح شرعا وعرفا ويحتمل رفع القيد الحسي مجازا لكونه في اصل
الوضع لرفع القيد ولهذا لو نواه صدق ديانة وكذا انت حر حقيقة في العتق
عن الرق ويحتمل التخلص عن الحبس والقيد الحسي مجازا ولهذا لو نواه صدق ديانة
وكذا قوله لفلان على الف درهم حقيقة في الامانة ويحتمل الاقرار بالملك والتصريح
بارادة الحقيقة يكون تقريرا لموجبها وقطعا لاحتمال المجاز وقوله
فيصح موصولا ومفصولا جواب اما يعني لما كان هذا البيان موكدا
للكلام السابق ومقررا لا مغيرا صح مفصولا ايضا ولم يذكر له مثالا لانه سيجي
عن قريب واما بيان التفسير وفي العموم واما بيان التفسير فهو بيان المجمل
والمشكل والمشترك ونحوه مما لا يمكن العمل به بدونه فذلك الدليل بيان تفسير فظهر
انه لا اختصاص له بالمجمل والمشترك وكانه انما خصهما بالذكر اتباعا للشيخين كما
تبعهما صاحب المنار فيه قال المراد معناهما اللغوي اي ما فيه اجمال وابهام
وما فيه اشتراك اي ازدحام فيندرج المشكل والخفي ايضا ورد بان المراد لو كان
ذلك لاكتفى باحدهما ونظيره من النصوص حديث الاشياء الستة فانه وقع
بيانا لانه الربوا ومن المسايل قول الرجل لامراته انت بائن اذا قال عنيت
به الطلاق فان البينونة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت به البينونة
عن النكاح فقد رفع به الابهام وكان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير
حتى يكون الواقع بائنا على ما هو تحقيقه في بحث الكناية وهكذا اسم صوانه من الكناية في كتاب
البيان وقوله لفلان على الف درهم عند اختلاف النقود مع المساواة في
الرواج يقوله عنيت نقد كذا بيان تفسير لزوال الابهام به وهذا البيان
يصح مفصولا عند الجمهور اذ يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل واما تاخيره
عن وقت الحاجة فلا يجوز لانه عندهم تجويز تكليف المحال وتمسك المصنف في جواز تاخيره
بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وفي بيان القران وهو المجمل والمشترك

وغيرها

بابنا

وغيرهما للكلمة ثم واته للتراخي باتفاق اهل اللغة وانما حمل على بيان التفسير
لان البيان ذكر مطلقا فينصرف اليه لانه بيان من كل وجه وبهذا وجه وجه
سماه شيخ امام فخر الاسلام بيانا محضا وما سواه بيان من وجه وذا غير خاف على
المتامل تخصيصه بشرط ظهار ليس عن ازالة الخفاء وذا في بيان التفسير ولو سلم
ان البيان يحتمل الكل فعدا بيان التفسير اجماعا فلا يراد غيره ليلا يلزم تعميم
المشترك ولئن جعلته مشتركا معنويا فيقول خص منه بيان التغيير اجماعا
وبان الخطاب بالمجمل صحيح لانه يفيد به بتلاء بعقد القلب على حقية
المراد به في الحال كما صح الخطاب بالمتشابه للابتلاء باعتقاد الحقية
فيما هو المراد بل الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل اولى واحق بالصحة لكون
البيان فيه مرجوا وفيه جواب عما تمسك به من الى جواز تاخيره من ان المقصود من
الخطاب هو العمل به وذا يتوقف على الفهم وهو على البيان فجواز تاخيره يودي
الى تكليف ما ليس في الوسع واختلف في ان العام المخصوص
خص بدليل متراخ اما الخلاف فيما لم يخص منه شيء فعندنا يخص بالمتراخي
وعند عامة علمائنا رحمهم الله لا يخص به لان المتراخي لا يكون بيانا لان المراد
من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا حتى يبقى العام قطعيا في الباقي الا دليل النسخ
لا يقبل التعليل وهذا الخلاف مبني على الخلاف الذي مر في العام الغير المخصوص
انه يوجب الحكم قطعا عندنا كالخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فالمخصص
يكون مغيرا للحكم من القطع الى الاحتمال فيتعين شرط الوصل لكان بيانا وغيره
ويجعل لا يوجب الحكم قطعا الا ضمن الخصوص كالعام المخصوص فدليل التخصيص
يكون بيان تفسير على ما اختاره الامام السرخسي او بيان تقرير على ما اختاره
الامام فخر الاسلام رحمه الله والوصل ليس بشرط فيهما ولا تشترط الوصل في
التخصيص في علمائنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتم لانسان وبفصه لاخر موصولا
يكون الحلقة للاول والفص للثاني لان الايصاء الثاني يكون مخصصا للايصاء
الاول وبيانا لان المراد بالخاتم الحلقة دون الفص وان فصل لم يكن مخصوصا
بل صار معارضا للعام وانه مثل الخاص فيكون الفص بينهما واعتبار العموم من الخاتم

عند مامي

192

195

لتناوله الجلد والقص لكن كل منهما جزوه لا جزئيته وقد سبقت عليه فيما سبق
على ان القص انما يدخل في الخلاف بين الالفاظ ولهذا لا يصح استثناء والاستثناء من
الساحر والدار وكذا في البداية فعلى هذا لا يكون القص جزوه ولا جزئيه **قوله**
استدل في المحصول والخلاف في كل ظاهر يستتباع خلافه كالمطلق اذا
لا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد به المعين ولا يستدل ان بيان البقرة
يجوز استدل الشافعي رحمه الله بنصوص احتجا الى بيان تاويلها منها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانها تعم العوامل والصفراء وغيرهما
وقد خص منها غيرهما بيان متراخ قلنا عمومها ممنوع كيف فانها
نكرة في حيز الاثبات فلا يكون هذا تخصيصا بل تقييدا للمطلق وانه نسخ والنسخ
لا يكون الا متراخيا ومن الدليل على اطلاقها ما روي عن رئيس المفسرين
ابن عباس رضي الله عنهما لو عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها لاجزتهم ولكن
شددوا فشدد الله عليهم وروي هذا مرفوعا فعلم ان استقصاءهم في السوال
صار سببا للتغليظ عليهم ولئن سلم من لم يرد نسخا بانتفاء الحكم الى المقيد نوع
الشيخ ابو منصور رحمه الله ان هذا يودي الى القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل
ولا عتقاد جميعا لعدم علمهم بالواجب قبل السوال والبيان وليس عدوا انه يتوقف
على العلم واجيب بان اطلاق اللفظ يكفي في افادة العلم بان الواجب بعينه مطلقه وفي
قوله تعالى وما كادوا يفعلون اشارة الى انهم كانوا قادرين على الفعل ولكن السوال صدهم
تعنتا ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها
فانه لما نزل جاء ابن الزبعرى الى النبي عليه السلام وقال الليس عيسى وعزير والملائكة قد
عبدوا من دون الله ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
اي عن النار فخصت الاية الاولى متراخيا قلنا التخصيص ممنوع فانه يقتضي تناول
اللفظ اياهم والاية الاولى لم يتناولهم لان ما للذوات غير العقلاء فان قيل
سوال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء ينافي ذلك وكذا سكوت النبي عليه السلام عن تخطئته بذلك
قلنا لعل سواله كان تعنتا منه فعلى ان ما يتناولهم بطريق المجاز او التغليب فان
الاكثر معبودا لهم الباطلة جمادا تعقل فعلت جانب الكثرة والكفرة كانوا فتعنتين يجادلون

والكفرة

بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ولتعنته اعرض النبي عليه السلام عن جوابه بذلك على ان السكوت
ممنوع فقد روي انه عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم تولى
الله تعالى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
فكان بيانا زائدا لازالة اجتهال الجاهل فكان بيان تقرير وانه يصح متراخيا
ومنها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي
القربى خص منه بعض قرابة الرسول وهم بنو عبد شمس وبنو نوفل بيانا
متراخيا بيان ذلك انه كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي عليه السلام والمطلب
ونوفل وعبد شمس وعمرو ولكن لم يكن نسل لعمرو ولما قسم رسول الله سهم ذوي
القربى يوم حنين بين بني هاشم وبني المطلب جاء عثمان وهو من بني عبد شمس
وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل وقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي
جعلك الله منهم ولكن نحن وبنو المطلب سواء في القرابة فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام اي في جاهليتهم واسلامهم
فتبين ان المراد بنو هاشم وبنو المطلب بيانا متراخيا قلنا هذا من
قبيل بيان المجمل لا من تخصيص العام لان القربى مجمل يحتمل قربى القرابة وقربى النصرة
فان قيل لا اجمال فيه لان المتبادر الى الفهم قرب النسب الذي هو موضوع
فيكون هو المراد كما قال الشافعي رحمه الله لكن اللفظ عام قد خص منه البعض متراخيا
قلنا لا نسلم انه باق بعد لان قرب النسب يتناول وجوها مختلفة لا يمكن
العمل بجميعها للقطع بان من ينتسب الى اقصى اب له مراد وبلا دليل حتى الى
ادم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم فيكون مجملا فبين النبي عليه السلام ان المراد من ينتسب
الى هاشم والمطلب فلم يكن من تخصيص العام بل هو بيان المراد بالعام الذي تعذر
العمل بعمومه وهو في حكم المجمل فيحتمل تاخيره ومنها ان اية المواريث عامة في
كل قرابة لا دفع للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان اتحاد الملة شرط بقوله لا يتوارث اهل ملتين شتى فكان تخصيصا بدليل
منفصل قلنا تقييد الميراث باتحاد الملة من باب الزيادة على المطلق وذلك من
النسخ عندنا دون التخصيص وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع او بانه قطع الولاية

والمصاحف ليس
رسول الله عليه السلام
ان المراد قرب النسب

بيننا وبينهم وقد اجمعنا على ان آية قطع الولاية كانت قبل آية المواريث فكان البيان
مغايرا كذا في التقويم وفي تعقيب صاحب التقويم الخبر بآية قبل الاجماع اشارة الى انه خبر
واحد وانه تقوى بالاجماع فصار كالمتواتر او المشهور فجاز به الزيادة التي هي نسخ من وجه
ثم حاول التنبيه على محصل الجواب لكونه اشارة الى الجواب عن كل ما يورد من
تخصيص متراخ فقال فالحاصل ان دليل الخصوص لما يكون بيانا محضا اذ لو كان مغايرا
فلو كان متراخيا يكون نسخا وفي قوله بيانا محضا تسامح والظاهر ان التصريح منهما بالنصوص
لكن السياق يأباه وكذا ان جعله للاستدلال لا يقتضي لذلك لا قوله استدل بنصوص
عليها وليس لعوائد بعضهم انكم وما تعبدون من دونه معطوف عليه ظاهرا فيما سبق
اللهم الا ان يقدر في العطف على النصوص تعسف وكان لمن نسب ايراد بحث خصوص
العموم في بيان التغيير كما اورد صاحب المنار قوله واما بيان التغيير اي البيان الذي
فيه تغيير لموجب الكلام فنحو التعليق ومن الاستثناء اما الاول فلما بعده فظاهر فانه
لولا التعليق لا يتصل السبب بالمحل ويرد الجزاء وكذا لولا الاستثناء لدخل
المستثنى في حكم المستثنى منه فبالتعليق والاستثناء تغير موجب الكلام واما
كونهما بيانا فلان قوله انت حر مثلا يحتمل ان يكون مضافا الى حال التكلم بالعلة ولا حكم لها
في الشرع سابق كالبيع بشرط الخيار وبيع الهازل وطلاق الصبي واعتاقه فقوله
ان دخلت الدار يبين ان هذا المحتمل مراد وكذا الاستثناء يبين ان صدر الكلام
لم يتناول المستثنى وان المراد منه بعض ما تناوله اللفظ ابتداء واطلاق اسم
الكل على البعض سائغ وفي التقويم من حيث انه قرر البقية كان بيانا ومن حيث
انه رفع البعض كان تغييرا وهذا البيان انما يصح بشرط الوصل قال الامام فخر الاسلام
رحمه الله على هذا اجماع العلماء وايضا لو جاز متراخيا لم يستقر شيء من الطلاق والعتاق
ولا الاقارير وغيرها من العقود ولم يعلم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد لجواز ورود الاستثناء او التعليق بالشرط
بعده وما نقل عن العباس رضي الله عنه لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلى
خلاها ولا يعضد شوكها فقال الا الاذخر يا رسول الله عم فانها لقبورنا وبيوتنا
فقال عم الا الاذخر فتأويله انه كان من قصده عم ان يستثني لكن العباس

سبقه

سبقه بذلك وما نقل عن ابن العباس رضي الله عنهما من جواز تأخير الاستثناء فتأويله
على تقدير صحة النقل انه اراد انه اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعد يدين
فيما بينه وبين الله تعالى وما روي انه عم حين سئل عن مدة لبث اصحاب الكهف فقال
غدا اخبركم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فمقتضاه تأويله ان قوله عم ان شاء الله يلزم
ان يعود الى قوله غدا اخبركم ليلزم تأخير الاستثناء بل يحتمل ان يراد افعل ذلك اي
اعلق كل ما اقول اني فاعل غدا بمشية الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا او
كذا فيقول ان شاء الله كذا في شرح اصول للامام ابن الحاجب واختلفوا
فيما ذهب اليه الذهن في الاستثناء المتصل انه يناقض فان قولك علي عشرة الا ثلاثة
اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى
فاضطروا الى تقدير دلالته على وجه يدفع التناقض وقد اختلفوا فيه على ثلاثة
مذاهب وقبل ان نشرع في بيانها نذكر معنى الاستثناء ليقع الشروع عن بصيرة فيقال
ثني العود اذا حناه وعطفه ثم قيل ثناه عن وجهه اذا كفه وصرفه ومنه استثنيت
الشيء زويته لنفسي ومنه سمي الثنيا دون الدنيا ومنه قولهم من استثنى فله ثنياه
اي ما استثناه كذا في المعرب وفي اصطلاح الاستثناء الحقيقي اي المتصل هو اخراج
بالا واخواتها وعرفه صاحب التلويح بالمنع عن دخول بعض ما تناوله صدر
الكلام في حكمه واستحسنه نظرا الى ان الاخراج يقتضي سبق الدخول فان اريد الاخراج عن الحكم
فالمستثنى غير داخل فيه وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانه محال اذ التناول
بحاله باق وان اريد المنع عن الدخول مجازا كما يدل عليه قولهم لولا الاستثناء لدخل فالتعبير بالمنع
اسد اذا عرفت هذا فنقول المذهب الاول ان المراد بالعشرة السبعة مجازا اطلاقا
للكل على الجزء بقرينة الا ثلاثة وهو مختار صاحب المفتاح على ما صرح به في قسم
الاستدلال الثاني ان المراد بالعشرة معناها فيتناول السبعة والثلاثة معا
ثم اخرجت منها الثلاثة فبقي سبعة ثم اسند الحكم اليها وهو مختار ابن الحاجب الثالث
ان المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو
عشرة الا ثلاثة وهو مختار القاضي ابي بكر في التلويح وهذا المذهب هو المشهور عند علمائنا

وبعض مشايخنا كالقاضي الامام فخر الاسلام وشمس الائمة حالوا في الاستثناء
الغير العددي الى الثاني اي على المذهب الاول تكون قوله الا ثلثة بيانا ان المراد بالعشرة
سبعة كانه قال ليس لي علي ثلثة منها فيمنع الحكم بطريق المعارضة لا بانه حكما
مخالفا لصدر الكلام بمنزلة دليل الخصوص الا انه غير مستقل والمخصص مستقل
وعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى
وهو السبعة وهذا على المذهب الاخير ظاهر واما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلثة
قبل الحكم فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة فقط لا بالثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات وربما
يفرق بين المذاهب بان على الاول يكون الحكم في المستثنى والمستثنى منه بطريق
المنطوق كالمخصص مع العام وعلى الثاني بطريق الاشارة اذ ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر وعلى
المذهب الاخير يكون بطريق المفهوم لانه اذا كان المستثنى منه عددا يكون
كالمخصص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كجاءني القوم الا زيدا فانه
كقوله جاءني من القوم غير زيد فمال الشافعي رحمه الله الى المذهب الاول واختلف
عبارات مشايخنا رحمهم الله فتارة يدل على الميل الى المذهب الثاني سيما في غير العددي
وطورا الى المذهب الاخير على ما يتضح لك اذا استقريتها عن فطانة وربما يتناقض في
اثناء الكلام واورد ابن الحاجب على المذهب الاخير بانه خارج عن قانون
اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف
واجاب عنه صاحب التسهيل بانه لئن اراد انه لم يعهد في الوضع النوعي كالاوضاع النحوية والتصريفية
فلا نسلم ذلك فان الموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين فلفظ حيوان ذي
نطق موضوع للانسان بالنوع بمعنى انه يلزم من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف
بما يخص بعض انواعه ان يراد كلمة معان كلمات وكلمات معان كلمة ولئن اراد الوضع
الشخصي فسلم انه لم يعهد في العربية ذلك لكنا لا نسلم ان القائلين بان عشرة الا ثلثة
موضوع للسبعة ارادوا انه موضوع له بالشخص كبعلبك ومعديكرب وانما ارادوا انه
موضوع بالنوع بمعنى انه اذا ذكر المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى يفهم منه
الباقي على انه في حيز المنع ايضا لورود النقض بمثل قولهم شاب قرناها وبرق نحره

ثم قال وهو ايضا منقوض بقولك عبد الله فانه مركب ولا اعراب في وسطه وهذا النقض غير
وارد على ابن الحاجب لخروجه بقوله وهو غير مضاف وكان هذا القيد كان
متروكا في نسخة صاحب التسهيل والا نهوا على شانا من ان يخفى عليه امثال ذلك
وعندنا تمسك المصنف على ان الاستثناء تكلم بالكلام بحكمه بقدر المستثنى
بوجهين احدهما ان الاستثناء استخراج باجماع اهل اللغة واستخراج بعض الجملة
بعد ثبوته ليس في وسعنا فيكون استخراجا لبعض صدر الكلام على ان يصير عبارة
عما وراء المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وهذا ايضا منقول عن ائمة اللغة
فصارت العشرة عند استثناء الخمسة اسما للخمسة لا غير فلا يكون عمله بطريق المعارضة
كما قاله الشافعي رحمه الله وبالجملة الحاصل ان المستثنى لا يثبت له حكم الصدر بالاجماع الا
ان عندنا بعدم الحكم لعدم النص الموجب في حقه مع صورة التكلم لا لمانع من موجب
الموجب لان الاستثناء منع التكلم بقدر المستثنى في حق الحكم وعنده عدم الحكم
لوجود المعارض في قدر المستثنى اذ الصدر يثبته والاستثناء ينفيه فيتعارضا
فتساقطا فلم يثبت الحكم الاول فالاستثناء عنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا
يمنع الموجب والموجب وفي التمسك باستثناء الخمسة اشارة الى رد من شرط ان يكون الباقي
اكثر من النصف قوله بحكمه كذا في التحقيق وكشف المنار ومن الحق ان يقدر
متصلا بحكمه لئلا يلزم ترك الحقيقة اذ التكلم موجود حقيقة وتقدير الحكم يوهم
منع التكلم والحكم جميعا ولعل المخصوص من الخصوص لما ذكر ان الاستثناء عندنا يمنع
الموجب والموجب كالتعليق يمنع الحكم والسبب عن الانعقاد فالموجود صورة
التكلم لا غير كطلاق الصبي والمجنون واعتاقهما يؤيدهما ذكره في كشف المنار وصار بعد
قوله لفلان علي الف الا تسعمائة له علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما وكذا قولهم
بالثاني وقولهم لتسعمائة عبارة عن اصلها تسعمائة والاستخراج الالف الا مائة باسد لما ذكرنا
ولئن سلمنا ان التكلم موجود حقيقة فلا كلام في ان له ذلك الوهم واخفى من دلالة ان
ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستقل كدليل الخصوص او يستوي فيه الكل والبعض
كالتناسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض والاستثناء ليس بمستقل وهو ظاهر
ولا يستوي فيه الكل والبعض اذ استثناء الكل من الكل غير جائز ولا بد ان لا
لا يجوز ذلك

لانه رجوع لا بانه لا يجوز ذلك فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه اذا قال
اوصيت بثلث مالي لا بل بثلث مالي كان الاستثناء باطلا ثم لم يكن الرجوع عن الوصية
صحيحا وانما بطل الاستثناء لانه لم يتقرر ان المستثنى شيء يكون الكلام عبارة
عنه تحقق ما ذكرنا ان عمله ليس بطريق المعارضة انه لا اتكاله [?] لبعض الجملة
في حق الاستثناء متصل بالمستثنى منه بحيث لا ينفصل عنه حكما الا ترى انه لو افرد
لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة لا يجوز الحكم ببعضها في حق عدد الا انه لا يقوم
بنفسه فاذا ذكر بعد المستثنى منه صار وصفا له فلا يكون عمله على سبيل المعارضة
بل على سبيل التعيين ويكون بيانا بخلاف دليل الخصوص فانه لا يصلح وصفا للعام
ويقوم بنفسه فصار معارضا له بحكمه ثم استوضح ذلك فقال مسلمون مركب
وضع للجمع ولا يعد المسلم عند التركيب فان حالة من افراد بلا يعد المعنى
في حق وكذا العشرة عند الاستثناء وفيه ايماء الى المعدل الى المذهب [illegible] والي ما موم
لان عشرة الا ثلثة موضوع بالوضع النوعي كمسلمون كذلك على ما عرف في موضعه
والله اعلم ومما يدل على بطلان مذهب الخصم ان عمل الاستثناء لو كان
بطريق المعارضة لاختص بالايجاب كدليل الخصوص لان سقوط الحكم بطريق
المعارضة في الخبر يوهم الكذب لان المخبر به اخبار ثانيا على ثبوت المخبر به الا انه ليس المخبر به
بالاخبار فلا يستقيم منع الحكم بطريق المعارضة لاستلزام الكذب مثل سقوط الحكم
بطريق المعارضة في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما يقتضي ثبوت
لبث الخمسين وعدمه ولو جعل تكلما بالباقي لم يلزم ذلك لان استثناء الخمسين
يكون متعرضا للعدد المثبت بالالف بالاخراج منها ويصير صدر الكلام عبارة
عما وراء المستثنى كانه لم يتكلم بالالف ثم بعد ذلك حكم باللبث اما الايجاب
فاثبات شيء في الحال يجاز لان يعارضه ما ينفي ثبوته وايضا على تقدير المعارضة يلزم
ارادة ما ليس من محتملات اللفظ لان الاستثناء في يكون معرضا لحكم الصدر
مع بقاء الالف على حالها وبالالف من بقيت العالم يصلح اسما لما دونها لا حقيقة
وهو ظاهر ولا مجازا لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها
كاسماء الاعلام فلا ولا مجازا لكونها اعلام جنس فاطلاقها على ما دونه يكون كذبا

ولا

ولا ارادة على الحكم بخلاف العام اذا خص منه شيء بدليل معارض لكان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل لعدم تعرضه لعدد معين ولهذا صح التخصيص الى الثلاثة في الجمع
والى الواحد في اسم الجنس وهذا جواب عن قولهم هو عامله دليل الخصوص وتخصيص
هذا الدليل بابطال مذهبه غير ظاهر فان قوله ولان ما ينفيه الى اخره كذلك ايضا ولهذا
قال الامام فخر الاسلام رحمه الله في الجزء وهذا لابطال طريقة الخصم استدل
استدل الشافعي رحمه الله بقول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فانه يدل على ان موجب الاستثناء على خلاف موجب الصدر ولولا ان الاستثناء حكما
يعارض بذلك حكم الصدر وبان قولنا لا عالم الا زيد في مقام المدح لو لم يكن نصا
على عالميته زيد لم يعرف كونه عالما بل اسقاء العلم عن غيره فقط فلا يكون مدحا له وبمثله
نعوض في كلمة التوحيد فان التوحيد انما يتحقق بنفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات
الالوهية له تعالى اي الا الله فانه هو الاله ولو جعل تكلما بالباقي تكون نفيا للالوهية
عن غير الصانع لا غير فلا يكون توحيدا وكذا قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم
اي الا قليلا منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا اهل اللغة قالوا ايضا
ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فيعمل بكلا القولين بوضعين واثبات باسناده
جميعا بين اقوالهم فحمل على النفي والاثبات بالاشارة لان الاستثناء لما كان للمستثنى منه
يرى ان كلامه من الاثبات والنفي ليس له كما ليس بالعادة فاذا الاستثناء من الاثبات ظهر
النفي لانعدام علته الاثبات فسمي نفيا مجازا وهكذا في جانب النفي فقولنا لا عالم نفي
لصفة العلم على العموم فاذا قلت الا زيد لم تنف تلك الصفة وانما اثبت العلم بالعلم
كالليل ليس بالنهار فيثبت عالميته ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سوى الله تعالى
لما اثبت الالوهية لله تعالى ثبت الالوهية لله تعالى ضرورة ولكن بطريق الاشارة
وانما اكتفي في التوحيد لا اله الا الله لكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل
في التوحيد تصديق القلب اما الاقرار فشرط او ركن زائد على ما عرف فاختير في اللسان
اي الحاضر الاقرار الذي هو غير مقصود الاشارة التي هي غير مقصودة في البيان
رعاية للتناسب ووفاء لحق الشرط او الركن الزائد والمقصود في التوحيد نفي الشريك
لان الكفر من اثبات الالوهية لغير الله تعالى وجعلوا لله شركاء فاحتيج الى النفي

النهار

قصدا رد الدعواهم الباطلة وهذا استدلال بالنفي اعتبارا بالاصل فاما الا لو جعلته بمعنى
فلم يشكر احد قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فالكون في
الاستئناف بالاشارة واعترض الحكم الشمس فتلك بان الاستثناء نص في خروج حكم
المستثنى من المستثنى منه حتى لا يصلح صدر حكمه معه فلا يقال جاءني القوم الا زيدا
فانه جاء بخلاف كلمة الغاية فانه ليس كذلك حتى يصلح سرت الى البلد وجاوزته واجاب
صاحب التحصيل بانا لا نسلم انه نص في الخروج لا يحتمل دخول زيد في قولك جاءني القوم
الا زيدا في حكم المجيء بل الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لو كان داخلا لكان داخلا
وانما لا يصلح صدر حكمه معه لانه لا يجمع مع المانعية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما
يصلح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي مبينة للحكم لا غير وانما شبه بالغاية
في ان الحكم منعدم في المستثنى لعدم الدليل كما ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل
وما ذكر من الفرق لا يقدح فيه واما قوله فشربوا منه الا قليلا فقد قيل ان سقوط
الحكم بطريق المعارضة يوهم الكذب في الخبر فلا مجال للمعارضة فيه ثم الاستثناء

لا خلاف ان الاستثناء حقيقة في المتصل انما الخلاف في المنقطع فقيل حقيقة وقيل
مجاز وعلى القول الاول قيل مشترك معنوي وقيل لفظي والجمهور على انه مجاز به
فيه ثم قيل الخلاف في لفظ الاستثناء وبهذا قال صاحب التحصيل ما يطلق عليه الاستثناء
نوعان والمحققون على ان النزاع في صيغ الاستثناء وفايدته انها واقعة في الكتاب
والسنة فهل تحمل على المنقطع بلا قرينة صارفة ام لا لان في لفظ الاستثناء
فانه حقيقة فيهما الا يرى الى تعريف النحاة المستثنى بالمذكور بعد الا غير الصفة
واخواتها وفي قوله فجعل بمعنى لكن ايماء الى ذلك وفي الميزان فاما ان كان بخلاف جنسه
يحول بقول لفلان على عشرة الا دينارا هل يكون الاستثناء حقيقة او مجازا
قيل ليس بحقيقة ولكن مجاز عن حرف لكن وقيل هذا الاستثناء حقيقة لانه
مستعمل بين ارباب اللغة قال وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
ثم على القول بالاشتراك اللفظي او بالمجازية في المنقطع لا يمكن جمعهما في صد واحد لا عدم
الاشتراك فصل المنقطع وقدمه المتصل وكلا امرين فصل احدهما مفعول في الاخر
فحمل الصاع بهما في صد واحد فتفسير المتصل ما من انه تكلم بالباقي بعد الثنيا

استغراق

استغراق بعض بعض الحكم على سبيل البيان واما المنقطع فلا يصلح استخراجه من الصدر
لانه لم يتناوله لعدم المجانسة فجعل الكلام مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول وجعل
الا بمعنى لكن كقوله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين فانه منقطع لان القوم كانوا عبدة اصنام اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي
وقال بعضهم ان القوم كانوا يعبدون الله ايضا فعلى هذا يكون متصلا والعدو يقع على الجمع
لان صيغة العدو والواحد كالمصدر وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما
اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن الباطل والسلام يشمل عليها
وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فهذا استثناء منقطع
لان حكم الصدر وهو وجوب نصف المفروض يدل على العموم ثم يسقط بسبب الاستثناء وجوب
النصف وهو العفو او العفو يبطل الوجوب وفي الاستثناء المتصل لا يحقق الوجوب اصلا
والى هذا اشار بقوله او لا فصاحبه بين وجوب نصف المسمى واسقاط المطلقات كل المسمى
واعطاء الازواج كله فعلم انه بمعنى لكن وانه ابتداء حكم لم يتقدمه والله اعلم لكن
انه يحتمل المسامحة بالاسقاط او الزوج باسا الكل فهو اقرب للتقوى بدليل
السياق وهذا التفسير باطل الى المذهب الثاني لما قيل يخالف المستثنى حكم
الصدر وما فاته اياه على المذهب الثاني بطريق الاشارة واما على المذهب
الثالث فبطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندنا وكذا ذهب القاضي
الامام والشيخان ومتبعوهم الى ان الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع
لكن ام بمعنى لكن الذين تابوا فالله يغفر لهم وذلك لوجهين الاول ان الاستثناء المتصل
لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت خطاب المستثنى منه وهنا ليس كذلك لان
التائبين هم القاذفون وهم الذين كانوا فسقة فلم يخرجوا من حكم الصدر
وانما يتغير مقاما ينفيه التوبة وهو الفسق على سبيل البيان انه لم يدخل تحت
الصدر كما في العموم وفي اصول الامام السرخسي اشارة الى الثاني حيث ذكر ان الامام رحمه الله
وهو المذكور في المتن ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله
تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائب من قام به التوبة والفاسق من قام به الفسق

وبينهما

تنافي فان احدهما طاعة والآخر خروج عن الطاعة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون
المستثنى داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فيلزم انتفاء الحال بقاء المشتق
منه شرط في صدق المشتق والتقرير يدل على عدم اشتراطه واعترض عليه
بوجهين احدهما ما ذكره صاحب التنقيح بان الفاسقين ليس مستثنى منه اذ اولئك اي
الرماة والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في
المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
كانه قيل القاذفون فاسقون الا التائبين منهم كما تقول القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون واجاب عنه بعض
علماء عصره بان ما نحن فيه ليس بنظير لما ذكره لانه لولا الاستثناء لدخل
زيد في منطلقون ولا يمكن ان يقال لولاه لدخل التائبون في الفاسقين لما بين
من المنافاة بينهما وقوله واولئك مستثنى منه ليس بصحيح ايضا لان اولئك
هم القاذفون والتائبون قاذفون ايضا فكيف يكون التائبون مستثنى منه
في حكم الفسق لانهم الفاسقون قبل التوبة وحاصله ان بقاء المشتق منه ان اشترط
في حقيقة الفاسق فالدخول لولا الاستثناء ممنوع وان لم يشترط فالاخراج ممنوع
وثانيهما ما ذكره بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما هو
باعتبار تناول اللفظ اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع وان المستثنى منه هنا
لا يصح ان يكون الفاسقون لانه عين المحكوم به فلو جعل مستثنى منه من الحكم
اي حكم لمخالفة المستثنى للمستثنى منه اما ضمير الفاسقون او هم اولئك والكل
عبارة عن الذين يرمون والذين يرمون يتناول التائبين منهم وعدم دخول
التائبين في حكم نفي المستثنى منه لولا الاستثناء ضرورة حكم الشرع بان التائب
ليس بفاسق الا باعتبار اللفظ والحكم على العام قطعي في افراده فلم يبعد
في كون الاستثناء متصلا انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت
الفسق لا يقال اذا جاءك قوم الا واحدا منهم مسمى بزيد فقيل جاءني القوم
الا زيدا كان الاستثناء متصلا مع انه لولا الاستثناء لم يثبت المجيء لزيد لكونه
منتفيا لعدم المجيء فلو ثبت له المجيء اجتمع المتنافيان فعلم ان دخول المستثنى

مقصود لا

في المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ كاف وان كان غير داخل فيه لدليل خارجي
كما يقال جاء الله لكل شيء الا ذاته وصفاته واجيب بان الخروج لما كان معلوما قبل
الاستثناء فلو حمل على المتصل لم يكن فيه فائدة فيحمل على المنقطع المفيد فائدة
جديدة وهي انهم ان تابوا فالله يغفر لهم وذهب بعض مشايخنا الى انه يمكن
ان يجعل الاستثناء متصلا بان يحمل الصدر على عموم الاحوال فيصير الاستثناء مفرغا
متصلا والحمل على الحقيقة ومهما امكن فيحمل عليه وصار التقدير فاولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال من الحضور والغيبة والسابق على القذف والتوبة الا في حال التوبة وهذا
ارشاد الى تناول الفاسقين حال التوبة وبايد الاعتراض الثاني ولما كان في تمشيته
نوع تكلف اذ المستثنى ذات لا حال فلا دليل على تقدير الاحوال في الصدر فاصلح
الى تقدير الا حال توبة الذين تابوا حكم بانه يعطي او لانه قال ولو حمل الى آخره
وكذا في اي الاستثناء في قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء يحمل على انه يصح ان الاستثناء الحال من العين مجاز فيحمل الصدر على
عموم الاحوال بدلالة المستثنى ليصير الاستثناء حقيقة وكانه قيل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
وهذه الاحوال لا تتحقق الا فيما يدخل تحت الكيل اما المساواة فلان المسوى في
الطعام ليس الا الكيل بالاجماع يؤيده ان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب
المثل بل القيمة لفوات المسوي واما المفاضلة فلانها عبارة عن رجحان احد المتساويين
على الآخر كيلا وكذا المراد من المجازفة عدم العلم بالتساوي او التفاضل مع احتمالهما
فلا تعرض للصدر لما دون الكيل فخارج الحفنة بالحفنتين بالنصوص المطلقة
للبيع وقد عرف في موضعه ان في الاستثناء المفرغ تقدير المستثنى منه مناسبا
للمستثنى فيقدر في ما جاءني الا زيد احد لا حيوان ولا شيء فلا يرد ان العلة
في تلك الاحوال ولا يكون الاحوال منحصرة في الثلاث لان المناسب للمستثنى ما يدخل تحت
الكيل على ما نبهنا وسيرد اذ يصح ما ذكر ههنا في باب القياس ولو قال له علي
الف درهم الا ثوبا بطل لان الثوب ليس من جنس الالف صورة وهو ظاهر
ولا معنى اذ لا مناسبة بينهما في وصف خاص فيكون منقطعا معنى لكن كانه قال
لكن لا ثوب لك علي وعدم
وجوب الثوب لا ينافي

وجوب الالف فيلزمه الالف باقراره وينتفي الثوب بنفيه وهذا قال محمد
رحمه الله لا يصح استثناء المقدر اي ماله مقدر في الشرع او العرف كالمكيل
والموزون والعددي المتقارب من خلاف جنسه بان قال لفلان علي الف درهم
الا دينارا او كر حنطة يلزمه الالف ولا ينقص منه شيء كاستثناء الثوب لان الاستثناء
المنقطع لا يؤثر في المستثنى منه وهو المراد بعدم الصحة ويجوز ان يراد به استثناء
المقدر المتصل لانه المتبادر الى الفهم فيكون الصحة على عمومها واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى ولذا اختلف الصحة لانها يصلح ثمنا فانه
لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكل اصناف الاموال او بكل اعداد من الجوز
جاز البيع ويتعين هذه الاستثناء ثمنا وكذا يصلح في الذمة بمقابلة مال وما ليس
بمال حالا ومؤجلا والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة الا صورة التكلم
بالالف في قوله علي الف الا مائة باقية بلا ريب فيصح الاستثناء عند اتحاد المعنى
وصار كانه تكلم بالالف بعدما ليه الكر غير انه يكون بذلك المقدار من الالف وهي
كما في استثناء الجنس صورة ومعنى بخلاف استثناء ما ليس بمقدر من اموال كالثوب
والشاة لعدم المجانسة المعنوية ايضا اذ الشاة لا تجب في الذمة وكذا الثوب الا
سلما فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعا وليس هذا يتعلق اللغة حكم
الاستثناء من حكم الشرع حيث تعلق من التثمينه التي هو حكم شرعي وحكم شرعي
لم يكن معلوما قبل ورود الشرع كما ظن لان اشتراط المجانسة في المتصل مستفاد
من اللغة لا غير اما ان المجانسة في اي صورة تكون فذا غير مختص باللغة لان المجانسة
تحصل بحسب الاعتبارات والعرف والعادات فالمطلوب من الشرع وجود المجانسة
وهو بين المقدرات وذا ليس حكم الاستثناء انما حكمه وجوب المجانسة وهو
غير مستفاد من الشرع ولوجوب الحمل على الحقيقة ما امكن اعتبرت المجانسة حكما
هنا ولم تعتبر في بيع المقدر بمقدر آخر حيث جاز متفاضلا عند التفاوت اعتبارا
للحقيقة وعلى هذا ولما فرغ من الاستثناء عاد الى الاول وهو ان بيان
التغيير انما يصح بشرط الوصل وفرع عليه مسائل منها اذا قال لفلان علي الف درهم
وديعة يصدق ان وصل لان قوله وديعة بيان تغيير لان موجب الحفظ مجاز اطلاقا

لاسم

لاسم المحل على الحال اذ الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد او بحدوث المضاف اي حفظها
فكان قوله وديعة تغيير لموجب الكلام فيشترط الوصل ومنها انه لو قال اسلمت الي
العاقد او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها يصدق بشرط الوصل
في هذا كله لان هذه الالفاظ للتسليم حقيقة وذا يستتبع القبض ظاهرا لكنها تحتمل
العقد مجازا اذ الاسلام يطلق على عقد السلم وكذا اسلف لانه بمعنى اسلم ويقال
اقرض فلانا كذا ولم يدفع اليه ويريدون به العقد وكذا الاعطاء فكان قوله لم اقبض
تغييرا لموجب الكلام فيصح بشرط الوصل ولو قال دفعت او نقدتني لكني لم اقبض
فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان الدفع والنقد والاعطاء سواء فيجوز ان
يستعار للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف
رحمه الله لا يصدق اصلا لان الدفع والنقد اسمان مختصان بالفعل وهو التسليم وليس
في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يطلقان على العقد لا حقيقة ولا مجازا
فكان قوله لكني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ومفصولا بخلاف
الاعطاء فانه يستعمل بمعنى الهبة فلو قال اعطيتك هذا المال يصير هبة ويعلل
عقد الهبة وعقد العطية ومنها ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن اقر
بالف قرض او ثمن عرض وقال الا انها زيوف صدق ان وصل لان الدراهم نوعان جياد
وزيوف الا ان الجياد غالبة اذ بها يقع عامة المعاملات فيما بين الناس فكالزيوف
كالمجاز فيكون ذكرها بيان تغيير فيصح موصولا وصار كما لو قال له علي الف درهم
الا انها وزن خمسة ونقد الدراهم وزن سبعة فانه يصدق ان وصل وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يصدق في دعوى الزيافة وان وصل ويلزمه الجياد لان الرداءة عيب والعقد
يقتضي السلامة عن العيب فكان رجوعا عما صح اول كلامه فلا يصح كما لو قال
البائع بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة
فان البائع لا يصدق والقول ان فصل وكما لو ادعى المشتري الثمن الاجال او المشتري بالسوء الخيار
فيما باع او ابتاع وانكر الاخر ذلك فانه لا يصدق في ذلك موصولا ومفصولا والقول
للمنكر بخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه ليس ببيان القدر دون الوصف والمانع خلل
الوصف بعدا والاستثناء تصرف لفظي فيصح في الملفوظ لا في غيره ولهذا لا يصح

استثناء البناء عن الدار والفص عن الخاتم حتى لو أقر بدار واستثنى بناءها أو الخاتم
واستثنى الفص يكون الدار والبناء للمقر له وكذا الحلقة والفص لأن البناء
والفص إنما يدخلان تبعا لا لفظا كذا في الهداية وهذا ينافي ما مر من قوله لأن
الخاتم عام في الحلقة والفص وبخلاف الرداءة في الحنطة لأنها نوع لا عيب
إذ العيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة في الحنطة بأصل الخلقة وفي بيان
النوع لا يشترط الوصل أما الرداءة في النقود بالزيافة فعيب لأنها إنما تكون بالغش
فيها فيعارض صيغة لا بأصل الفطرة وفي المغرب زافت عليه دراهمه أي صارت
مردودة عليه لغش فيها وقياس مصدره الزيوف وأما الزيافة من لغة الفقهاء
والستوقة بالعوض ويدل المبيع للأصار عما إذا أقر بالدراهم غصبا أو وديعة
وقال هي زيوف فإنه يصدق موصولا ومفصولا اتفاقا لأنه لا موجب لهما العيب في
الجياد فلم يكن قوله زيوف مغيرا لأول كلامه وكذا المسلم المسلم إذا قال
لفلان علي ألف من ثمن خمر أو خنزير لا يصدق وإن وصل عند أبي حنيفة رحمه الله
لأنه رجوع لأن مقتضى أول الكلام وجوب المال في ذمته وثمن الخمر لا يجب في ذمة
المسلم بالشراء وقالا يصدق إن وصل لأنه بيان لغير حيث بين أنه ما أراد الإيجاب
الذي هو مقتضى أول كلامه وكذا إذا قال لفلان علي ألف درهم من ثمن جارية
باعنيها إلا أني لم أقبضها لم يصدق وإن وصل عند أبي حنيفة رحمه الله إذا كذبه
المقر له في قوله لم أقبضها سواء صدقه في الجهة بأن يقول كان لي ألف من ثمن
جارية أو كذبه فيها بأن يقول ما بعتك جارية لكن لي ألف التي عليك من قرض أو غصب
وقالا إن كذبه في الجهة يصدق المقر في قوله لم أقبضها إن وصل لأنه إذا كذبه في
الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاه وقد صح تصديقه بوجوب المال عليه وقوله
لم أقبضها بيان لتغيير مقتضى الكلام لأن أوله يكون مطالبا بالمال في الحال وكون
المبيع غير مقبوض أحد محتملي البيع لأنه من العوارض كالأجل ولو صدقه في
الجهة صدق المقر في قوله لم أقبضها وإن فصل لأنه إذا صدقه في الجهة يثبت
البيع بتصادقهما فيصدق قول المقر لم أقبض وعلى المدعي البينة إذ ليس في
إقراره بالشراء ما يوجب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا

ابتداء

ابتداء تسليم المبيع وهو ينكر والقول للمنكر وله رحمه الله أن هذا رجوع
عما أقر به لأنه أقر بوجوب المال عليه بقوله علي وإنكار القبض في غير
المعين ينافي الوجوب عليه لأن المبيع إذا لم يكن متعينا فهو في حكم المستهلك
إذ لا يمكنه التوسل إليه إذ ما من جارية يحضرها البائع إلا وللمشتري
أن يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب إلا بإحضار المبيع وكان الإقرار بوجوب
الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف أثره دلالة قبضه فكأنه أقر بالقبض صريحا ثم رجع فلا يصح
وعلى هذا أي على ما ذكرنا أن الاستثناء تكلم بالباقي قلنا فيمن قال
لآخر بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه يقع البيع على نصف
العبد بجميع الألف لأن الاستثناء إنما دخل في المبيع لأنه المقصود بالعقد
فينصرف الاستثناء والضمير إليه لا إلى الثمن الذي هو وسيلة وتابع ولأن الاستثناء
تكلم بالباقي والباقي نصف العبد وكأنه قال بعت نصف العبد بالألف
على أن لي نصفه حيث يقع البيع على النصف بخمسمائة لأنه شرط معارض بحكمه
لصدر الكلام فصار بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالألف
إذا كان مفيدا كالمضارب يشتري مال المضاربة من رب المال يجوز مع أن البدلين
ملكه لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهنا انتفى إذ لا يفيد في حق تقسيم
الثمن وتبين أنه صار بائعا نصفه من المشتري بنصف الألف لأن النصف حصته
لنفسه من الثمن كما لو باع عبدين أحدهما ملك المشتري صار بائعا عبد نفسه من نفسه بحصته
من الثمن إذا قسم الألف على قيمتهما فيبطل في العبد الذي هو ملك المشتري واعترض بأن قوله
على أن لي نصفه شرط لا يقتضيه العقد فينبغي أن يكون مفسدا وأجيب بأنه ليس بشرط
حقيقة إنما هو بيع من شخصين فلا يكون مفسدا وقيل في قوله معارض إيماء إلى أنه
على أنه ليس بشرط حقيقة لأن عمل الشروط في منع العلة عن العمل كما عرف وعمل على أن
بطريق المعارضة والإبطال ولو كان شرطا حقيقة لما جاز العقد كما لم يجز في قوله بعتك
على أن لي نصفه وأما بيان الضرورة فلا حاجة إلى ما وضع للبيان النطق
وهذا حصل بالسكوت فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له ولهذا لم يعد القاضي الإمام
من أقسام البيان وجعل البيان أربعة أقسام في التقويم وهي أن بيان الضرورة والتا

للمضارب او بالنظر الى الحال بعد اوجه الاول ما هو في حكم المنطوق ولدلالة المنطوق
على المسكوت كان النوع الثالث دلالة النص في حكم المنطوق لانهما من اللفظ نحو قوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة في الارث ثم تخصيص
الام بالثلث والسكوت عن نصيب الاب علم انه يستحق الباقي فالصدر افاد ان نصيبا
للاب بعد التخصيص افاد قدره فكان هذا كان في حكم المنطوق ولم يكن حاصلا بمحض السكوت
بخلاف الاقسام الثلثة الاخر وحينئذ لا قدم عليها في الذكر ونظيره من المسائل بيان
رب المال نصيب المضارب دون نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على
ان لك من الربح نصفه فانه يجوز العقد قياسا واستحسانا وكذا لو قال على ان لي
نصفه وسكت جاز استحسانا وفي القياس لم يجز لان المضارب لا يستحق الربح
الا بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحقه بدون الشرط لانه نماء ملكه ولا يرى
ان الربح يكون لرب المال عند فساد المضاربة والمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان
ان عقد المضاربة دل على الشركة في الربح فبيان نصيب احدهما يكون بيانا
ان الباقي للاخر كما في الاية والمزارعة على هذا التفصيل نحو بيان نصيب من
ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحب البذر قياسا واستحسانا وبيان نصيب
من البذر من قبله بيان نصيب الاخر استحسانا لا قياسا لما ذكرنا وكذا اذا قال
اوصيت بالف درهم لفلان وفلان لفلان منها اربعمائة فان ذلك بيان ان للاخر ستمائة
وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لفلان وفلان ثم بين احدهما كان بيانا ان ما بقي من
الثلث للاخر وقوله فصار اي بخصوص الام بالثلث كذا في التحقيق وهو
الظاهر وقيل الضمير للسكوت المفهوم من تخصيص الام اي فصار السكوت
عن نصيب الاب مع تخصيص نصيبها بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت
وانما قال بمحض السكوت لما فيه المظهر موقع المضمر لكون كالتفسير لقوله صار
ومنه والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المشاهد
وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما والظاهر انه المراد حال من
شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة وفيه تنبيه على
انه لو لم يكن كذلك لم يكن سكوته دليلا على الحقيقة بخلاف ما اذا فسر بالساكت المشاهد

مثاله

مثاله سكوت صاحب الشرع عند معاينة امر من قول او فعل عن التغيير فانه يدل
على حقيقة ذلك الامر مثل مشاهدته الناس عليه ما كان الناس يتعاطونها
فيما بينهم من معاملات ومآكل ومشارب فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم
دل على ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز له السكوت عند معاينة المحظور
والا لم يكن ناهيا عن المنكر وقد وصفه الله تعالى بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فقال تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ثم السكوت انما يدل على الشرعية
عند القدرة على الانكار واسلام المباشر له اذ السكوت عند مشاهدة
مشي الذمي الى الكنيسة لا يدل على جواز المشي اليها وشرط البعض عدم سبق
التحريم لان السكوت بعد التحريم السابق يحتمل انه للعلم بان الانكار غير مفيد حيث
لم ينفعه بعد التحريم فيه النهي السابق والجمهور على انه ليس بشرط فان
سكوته يدل على نسخ ذلك التحريم ولا يلزم تقرير المحرم وهو محرم في حق غير النبي
عم فكيف في حقه وقد قال عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وعدم الانزجار
بالانكار معتقدا للاسلام مثلا لا يسقط وجوب الحد بالانكار وكذا السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان ولا يلزم ترك الواجب مثل سكوت الصحابة
رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان رجلا اشترى جارية
فوطئها فجاءت بولد فادعاها اخر استحق الجارية فالصحابة حكموا برد
الجارية ووجوب العقر وكون الولد حرا بالقيمة وسكتوا عن قيمة منافعه والمستحق
كان يطلب حكم الحادثة وكانت هذه اول حادثة وقعت بعد رسول الله عم
مما لم يسمعوا فيه نصا منه وكان يجب عليهم البيان لصفة الكل فالسكوت
بعد وجوب البيان دليل ان منافعه ليست بمضمونة ولا منافعها ولكنها
اذ لا يظن وجود منافعه وكذا سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولي جعل الشارع
بيانا لها جائيا وهو الحياء المانع من اظهار رغبتها في الرد فلو لم تكن راضية لما سكتت
لعدم المانع وكذا نكول المدعى عليه عن اليمين جعل بيانا بالحال في الناكل وهو امتناعه
من اليمين المستحقة عليه بقوله عم اليمين على من انكر مع القدرة عليها وهذا لان
الظاهر انه لو لم يكن باذلا كما قاله ابو حنيفة رحمه او مقرا كما قالا لما اقدم على
اليمين

اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه وعلى هذا قلنا في امة ولدت ثلثة
اولاد في بطون مختلفة فقال الاكبر منى كان السكوت عن دعوى الباقيين نفيا
لهما لحاجة فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه على ما مر كيعيه في التمسكات
الفاسدة قوله ويدل عطف على يدل والضمير للسكوت صاحب الشرع ويراد بصاحب
الشرع من يتلقى منه الشرايع والاحكام على ما نقل عن بعض الفقهاء روح سطوره
المثال المذكور او الضمير في المعطوف مطلق السكوت وهو ظاهر ولو قدم ذلك على
سكوت صاحب الشرع لكان اولى لانه قيد السكوت في موضع الحاجة ايضا
ويذكر الضمير في قوله وهو الحيا بالنظر الى الخبر ومنه ما ثبت والثالث
ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري وهذا لانه يبني
الشفيع على اسقاط حق الشفعة فيتصرف في المبيع فلو لم يجعل سكوته اسقاطا
للشفعة لنقض عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور عن المشتري جعلنا السكوت
كالتنصيص على الاسقاط ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري
عن الاذن فانه يجعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامله اذ الناس
يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو
اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ومنه ما ثبت والرابع ما ثبت بدلالة الكلام كما لو قال له علي
مائة ودرهم او مائة ثوب او فرس او قال على اصر وعشرون درهما
يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه لانهما كشيء واحد بدلالة ان لكل منهما
من عرفا وحسا لا يستفاد بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه فصار
كالمضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يعرف بالمضاف اليه متى كان المعطوف
صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا صلح العطف للتعريف صح الحذف
في المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال على مائة ودرهم او مائة وقفيز
حنطة يكون ذلك بيانا للمائة وقال الشافعي رحمه الله يلزمه المعطوف والقول قوله
في بيان المائة كما لو قال له علي مائة وثوب او عبد او شاة وهذا لان المائة مجملة والعطف

لم يوضع

لم يوضع للبيان وكيف يجعل بيانا وانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
فلا يحصل بيان المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف اذا كان المعطوف مفسرا
بنفسه كما انه حذف التفسير عن المعطوف متعارف طلبا للايجاز عند كثرة العدد
وطول الكلام فيما يكثر استعماله وذا عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك
فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثياب
وما اشبهها كالعبيد اما الثياب فلانها لا تثبت في الذمة بين سلما او فيما هو
معنى السلم كالنسيئة بالثياب الموصوفة موجلا فلا يكثر وجوبها فلم يوجد فيها سبب
الحذف فبقيت على الاصل واما العبيد فلانها لا تثبت في المبايعات اصلا
وفيما اذا قال على مائة وثلثة اثواب او ثلاثة اعبد انما جاز تفسير المعطوف
عليه بالمعطوف وهو انه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما
لاستوائهما في الابهام والحاجة الى التفسير واما بيان التبديل
فهو النسخ وهو رفع الحكم الاول والنسخ اعم فانه قد يكون بلا بدل والجمهور على ان النسخ
التبديل قال تعالى واذا بدلنا آية مكان آية فسمى النسخ تبديلا ومعناه لغة الزوال
بشيء وخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لان الظل يزول عن ذلك المكان
وخلفه الشمس حسا فسماه اصطلاحا فهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متاخر وتعبد الحكم بالشرعي للاحتراز عن العقلي ورفع الاحكام العقلية الثابتة
قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي لا يسمى نسخا
بالاجماع وتعبد الدليل به للاحتراز عن الرفع بالموت وبالمتاخر للاحتراز عن التقييد
بالاستثناء والتخصيص ونحوهما وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله ما خذ
الشرايع انه بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت والصحيح انه بيان
انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره لولاه بطريق
التراخي ونعني بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى والتقييد بالمطلق
لاخراج الموقت والتعريف بالرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور
بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل الى ذكر طلبه السرخسي في اطرانه
وفي قول المصنف وانه بيان محض الحاكم ميل الى التعريف الاخر والتمسك

بالعدد لدفع استبعاد
كون الشيء بيانا الواحد

عليه الكفاية بذكر
التفسير في المعطوف
مع

بيانا وتبديلا في الفعل الناشئ من جاهل في حق علام الغيوب وفي حق القائل تبديل
في استيجاب القصاص ولئن كان ذلك موبدا باجله المنصوص في قوله ثم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون وهذه التعريفات ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانساء
نسخ عند الجمهور ومن نسخها او ننسها ليس بدليل شرعي ولا بيان لشيء فلا يدخل التقييد
بالانساء فيها فالنص جامع على قول الجمهور كذا في الكشف وعكس ذلك في تعريف المعرف
النسخ بمعنى الناسخية لان الكلام في نسخ هو قسم من البيان الذي هو من مظاهر
وفي تعريفهم اياه بالرفع والبيان وتسميتهم اياه بيان التبديل ايماء الى ذلك ويعرف
صاحب التنقيح بان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف
حكمه منبها على ذلك فعل وكذا حصر النسخ في اربع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
والسنة بالكتاب وعكسه ما هو جوابه والنسخ بطريق الانساء عنده المنسوخ
فلم يصح خروجه بل يجب تعميم التعريفات مانعة والضمير في معناه للنسخ وهو
وهو الظاهر وفي اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله النسخ لغة عبارة عن التبديل
ومعنى التبديل ان يزول شيء الى خلفه وهو النسخ جائز عند المسلمين
اجمع خلافا لليهود لعنهم الله وفي التأكيد باجمع ايماء الى ان ما روي عن بعض المسلمين
من الانكار غير معتد به قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وقد انكر بعض المسلمين
لكنه لا يتصور من مسلم مع صحة عقد الاسلام واليهود في ذلك فريقان فمنهم
من اباه نقلا متمسكا بانه مكتوب في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض ومنهم من اباه عقلا متشبثا بانه يوجب كون الشيء الواحد حسنا وقبيحا
وانه يوجب البداء او الجهل بعواقب الامور وحسبنا حجة السمع لان اهل الكتاب
اسندوا الى حوادث في شريعة آدم ثم فقد ورد في التورية انه كان مأمورا بتزويج
بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا له فان حواء خلقت من ضلعه
على ما نطق به النص واليوم حرام على الذكر نكاح المتولد منه كنكاح البنت بالاتفاق
بيننا وبينهم وكذا الاسترقاق للحر كان جائزا في عهد يوسف ثم وكذا العمل في
السبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم حرم السبت في شريعته وهذا لانهم يقولون
على ان حرمة العمل فيه مخصوصة بشريعته فلو ثبت قبله لم يثبت الاختصاص ومن ...

ان

ان النسخ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق المعين عندنا المحتمل للوقت ومن احتمال الاعلى
السواء اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا لا بقاءه كذلك انما البقاء بعد الثبوت بدليل
آخر مبقي او بعدم المزيل وهذا الزاجيا الشريعة بالامر عند حياة الشخص واجباته
فكما ان حكمها الوجوب والحيوة لا البقاء انما ذلك بابقاء الله تعالى او بانعدام سبب
الفناء فكذا حكم الامر المطلق الايجاب فقط لا البقاء فلم يكن النسخ متعرضا للحكم
الدليل الاول اصلا وكما ان الامر بانه بعد الامر صار لا يكون قبيحا ولا دليلا على البداء
والجهل بالعواقب فكذا النسخ واجاب عن معقولهم بقوله ولا منافاة بين الحسن
والقبح في وقتين اذ الفعل قد يكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت كشرب الدواء
قد يكون مصلحة في وقت دون وقت واما الذي يراد بانه ابتنى على قول من لم يجوز النسخ
قبل التمكن من الفعل كالمعتزلة اما على ما اختاره علماؤنا من تجويز ذلك فلا اذ يلزم
اجتماع الحسن والقبح حينئذ في وقت واحد بجوازه [illegible]
لتلك المسألة ولا يرد ذبح الولد في قصة الخليل صلوات الله عليه حين امر به
بالنسخ والدليل عليه من قوله تعالى افعل ما تؤمر وعلى النسخ حرمة ذبح الولد
بعد الفداء وكون تركه معصية على تقدير عدم النسخ فيكون الذبح حسنا وقبيحا
في وقت واحد لانا نسلم نسخ كيف وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه وكيف يكون
الشاة كانت فداء بالنص على معنى انه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان
كان ثابتا مضافا الى الولد حقيقة كمن رمى سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه
بان يقدم عليه حتى يقع فيه يقدر ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده
فيكون المحل محلولا للسهم محلا للحكم الثابت بالامر كذا في اصول الامام
السرخسي رحمه الله وربما يقرر بوجه آخر وهو ان الذبح المضاف الى الولد انتقل
الى الفداء لا باعتبار النسخ بل باعتبار قيام الفداء مقام الولد ومثل هذا لا يسمى نسخا
كالطهارة بالماء تنتقل الى التراب والصوم ينتقل الى الفدية وهذا ابدال على التقدير
لا النسخ وتسميته فداء يؤيده وقول الامام فخر الاسلام رحمه الله بل كان ذلك الحكم
باقيا لان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ لحمل
الوجهين وقوله على متعلق بالنفي لا بالمنفي يعني عدم الحلول كان على طريق الفداء
لا على طريق النسخ والرؤيا يعني ان رؤياه انما تحققت فيما كان من باب المنام فرق

بقوله وقد صدقت الرؤيا ان جعفر ما امر به النسخ خوله لم يكن محققا

بينهما بحرف الاستثناء كما في القريب والقريب كما في الكشاف قوله غير انه جولت عما تعالى
ما الحكمة في اضافة الحاف الذبح الى الوالد الم يحقق بجر اجاب بانه اضاف اليه
تحقيقا للاشتراك في الوالد والولد بالانعام والمكرمين الاستسلام والصبر والمجاهدة
فلما اسلما وتله للجبين استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء فانه تعالى
وفديناه والفداء انما يجب بالسبب الموجب للاصل كفداء الشيخ الفاني فصار محل
اضافة السبب الولد ومحل اضافة الحكم الشاة ولهذا اضاف الولد ذبحا
حكما لذبح الشاة وسمي بتسمية هذه الاضافة ذبيح الله وفي قوله عم انا ابن الذبيحين
ثم انه لم يكن كان موقتا او تابيدا لما ذكر واجاب عن منقولهم بقوله ولا يلزمنا
توقيت السورة لانه ثبت بحدثهم كما ثبت بالكتاب الذي لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه وكذا لم يجب الايمان بالتوراة التي في ايديهم بل يجب الايمان
بالتوراة التي انزلت على موسى عم وفي الصحاح تله للجبين اي صرعه كما
تقول كبه لوجهه   ومحل النسخ ما يرد عليه النسخ شرط فيه امران
احدهما ان يكون حكما محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان لا يكون مشروعا وان
لا يكون مشروعا اذ لولا ذلك لوجب استمرار عدم شرعيته كالكفر او استمرار
شرعيته كالايمان وما لزم استمراره لا يجري فيه النسخ ضرورة ومن لزام الناقص
بحكم النسخ جائز في العقول او لا واجبا وثانيهما عدم التحاق ما ينافي
النسخ من توقيت نصا او تابيد ثبت نصا او دلالة والمراد التابيد في دار التكليف
فالتقييد الى القيمة تكون تابيدا لا توقيتا اما الاول فمثاله ان يقول الشارع الحج
لكم سنة كذا او الى سنة فالمنع عنه قبل تلك المدة يودي الى البداء او الغلط
فلا يجوز نسخه قال القاضي الامام ومثاله مما هي في المنصوصات شرعا قول
مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم
ثلثة ايام ورده صاحب التحقيق بان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا
فيها وورد في الكشف التمثيل بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم بان المقصود شرعية حرمة القربان حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست موقتة بل هي باقية على الاطلاق

وهذا

وهذا محل مناقشة واما الثاني فكقوله تعالى خالدين فيها ابدا فان التوقيت بالنسخ بعد
التنصيص بالتابيد لا يكون الا على وجه البداء او ظهور الغلط تعالى عن ذلك
فلا يجوز نسخه ايضا وقد نوقش في هذا المثال بانه ليس من الاحكام وامتناع
النسخ فيه لكونه خبرا لا للتابيد اجاب صاحب التحقيق بان المقصود ايراد
المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده
فلا كلام ورد وهذا التوجيه ينافي ما نقل عنه انفا فان قيل قد يراد بالتابيد
في العرف المكث الطويل لا الدوام يقال فلان يكرم الضيف ابدا وحبسه حارس
يريد ناسخ حبس به المراد طول الزمان قلنا التابيد حقيقة في الدوام فلا ساغ
الارادة غيره بدون انضمام القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة
كان رفعه في البعض من باب البداء وهو على الله محال ومن الدليل على ان التابيد يفيد
الدوام ومن استمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى لزم قال بجواز
فنائهما وفناء اهلهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة نسبت الى
البدعة والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام في الصورتين
واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه فانها مؤبدة لاحتمال
النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين وانه لا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على
لسان نبي فان قلت سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن
ابي بكر رضي الله عنه وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا على عهد رسول الله وانا
انهى عنهما متعة النكاح ومتعة الحج وهذا يدل على جواز النسخ بعد النبي قلت
اما الاول فممنوع انما هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كسقوط سهم ذوي
القربى على ما في باب الاجماع واما الثاني فالمراد انا انهى عنهما للعلم بانتساخهما
في زمان النبي عم فان الصحابة رضي الله عنهم رووا نسخ متعة النكاح والعلم بما ذكر
قول الشيخ ابي منصور والقاضي الامام والشيخين ومتبعيهم منهم المصنف
رحمهم الله وجمهور الاصوليين على جواز نسخ ما لحقه تابيدا وتوقيت من الاوامر
والنواهي ولا خلاف فيما اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثل قوله صوموا
واجب مستمرا ابدا فانه لا يقبل النسخ اتفاقا انما الخلاف فيما اذا كان قيدا للواجب مثل

قوله صوموا ابدا او لا يلزم من تعيين الواجب بالابد تعيين الوجوب لان زمان الواجب
قد يكون غير زمان الوجوب كما في قوله صم غدا اذ الغد ظرف للواجب والوجوب ثابت
قبله نحن جوزنا نسخه اي صم بانه لا يبطل الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص غلبه
على دلالة قوله صم غدا على صوم غد فكما جاز نسخ ذلك قبل الغد لما سنبين جاز
نسخ هذا ايضا ومن لم يجوزه بعد التابيد بعد الدوام والنسخ بعده فيلزم التناقض
قلنا لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد برمضان ولئن لا يوجد الوصول
في ذلك الرمضان كما اذا قال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يعلق التكليف بالصوم في غد
ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف وحاصله ان ايجاب الدوام انما يناقضه
عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب كذا في شرح اصول ابن الحاجب
ولنقتصر اذ لا طائل في التطويل اذ لم يوجد حكم مقيد بالتابيد او التوقيت قد
نسخ فلا غرو لهذا الخلاف كالخلاف والشرط للنسخ شروط بعضها
متفق عليها وبعضها مختلف فيها ثم المختلف فيها التمكن من الفعل فانه شرط عند المعتزلة
وبه قال بعض اصحابنا وعندنا ليس بشرط انما الشرط التمكن من عقد
القلب وحاصل الخلاف ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل
القلب بانفراده عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون بعد الفعل
او التمكن من الفعل فلا يجوز عندهم قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم قيل قبل
الصبح لا تصم او ان يرد بعد دخول الوقت قبل انقضاء زمان يسع فيه الواجب
كما اذا قيل بعد الصبح قبل انقضاء اليوم لا تصم قالوا المقصود بالامر والنهي
هو العمل بالبدن لا الابتلاء فيه فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء وايضا يلزم
كون الصوم مامورا به منهيا عنه في وقت واحد وكون المخاطب مامورا به ومنهيا عنه
وكون صوم الغد حسنا بالامر قبيحا بالنهي وحجتنا الحديث المشهور الثابت
بلغة الامة بالقبول ان النبي عم ليلة المعراج امر بخمسين صلوة ثم نسخ ما زاد
على الخمس بسؤال النبي عليه فهذا النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه في يوم وليلة
ولكن معه والنسخ كان في ليلة بعد عقد القلب عليه اذ لا شك انه عم عقد القلب عليه وهو اصل

هذه

هذه الامة فثبت عقده مستد عقدهم ولان عقد القلب هو الاصل فانه لا يحتمل السقوط
بحال بخلاف العمل بالبدن فانه من الزوائد ولهذا يحتمل السقوط فالصلوة تسقط
عن الحائض فعلا لا اعتقادا يوضحه ان الله تعالى ابتلانا بالمتشابه ولا يلزم منافية
اعتقاد الحقية ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب قال عليه السلام
الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد يصير قربة بدونه قال عليه السلام من هم بحسنة
فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث والفعل انما يكون مقصودا للامر ليتبين به
تعالى الله عن ذلك فظهر بما ذكرنا ان عقد القلب جاز ان يكون مقصودا بالابتلاء دون
الفعل وحينئذ لا يلزم البداء بالنسخ قبل التمكن من الفعل الا ترى ان السيد اذا قال
لعبده اذهب غدا راجلا الى موضع كذا مع ان الذهاب اليه لا يمكن الا بمشقة عالما بانه
سيرفع عنه هذا الامر قبل الغد مريدا اظهار حسن طاعته عند الحصول او
اظهار حاله عند ورود الامر الشاق في الموالي ثم بعد ظهور حسن طاعته وتوطين
نفسه على امتثال ما امر والعزم على ادائه اعفاه ان نهاه قبل مجي الغد لحصول المقصود
بالامر ولا يلزم من ذلك بداء ولا كون الذهاب مامورا به منهيا عنه في وقت واحد
ولا اجتماع الحسن والقبح ويوضحه ان نهاية الامر كان قبل الزوال والنهي عند العروض
فيكون عقد القلب على الذهاب واجبا وحسنا ما لم يعرض وعند العروض انتهى وجوبه
وحسنه لبيان النهي فيكون العقد مامورا به وحسنا في زمان ومنهيا عنه وقبيحا
في زمان آخر على انه الامر متعلق الامر والنهي فعل واحد في وقت واحد ودال بعض
حسن لم يكن ذلك الفعل مقصودا او ذكر في المدار ان هذه مسئلة مشكلة اذ ليس الخصوم
فيها ظاهر ثم لو تمسك على ان حكم الامر وجوب الفعل لزوم تكليف ما لا يطاق ولذا
لو تمسك على وجوب الفعل الاحت اجماعا فامتنع ايجاد التمكن
المسئلة مبنية على ان ارادة الفعل من المامور لازمة للامر عندهم وعندنا
الامر بالشي يريد وجوده ووجوبه جاز ان يكون فيه نوع فائدة وقد سبقت الاشارة
اليه في صدر الكتاب وههنا كذلك فان المامور اذا لم يعلم بحدوث النسخ يعتقد
الوجوب ويعزم على الاداء ويثاب اساسه فيتحقق الابتلاء ولئن كان الله تعالى عالما
بانه لا يجب عليه الفعل فكان النسخ مفيدا في حق المامور وضح الامر لفائدة المامور

لا غير ولما حسن منه من عنوان العزم والتهيؤ اجتزئ بذلك وجعل قائما مقام
حقيقة الفعل في حق التوليد فيصير كأن النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا وهذا
طريق تخريج هذه المسألة والصحيح ولأنه للعقد في بدونه للفعل
ولاختلاف القياس المظنون جليا كان او خفيا لا يصلح ناسخا لشيء عند الجمهور خلافا
لبعض الشافعية قالوا القياس يصلح مخصصا فكذا يصلح ناسخا للشيء
بجامع كونهما بيانا ولنا اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على ترك الرأي
بالكتاب والسنة وإن كانت السنة من اخبار الآحاد قال عمر رضي الله عنه في الجنين
كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عم حين روى له حمل بن مالك قوله
عم في الجنين غرة عبد او امة والقياس لا يخفى فيه شيء لأنه كان مساويا لكمال
الدية لأنه كان حيا وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف بالمسح
اولى من ظاهره لكني رأيت رسول الله مسح على ظاهر الخف دون باطنه ولأن النسخ
بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الزمان ولا مجال للرأي في
معرفة انتهاء وقت الحسن ومن عسا بالتخصيص منقوض بدليل العقل
والاجماع وخبر الواحد فالتخصيص بها جائز دون النسخ وكذا نسخ القياس عند
الجمهور لا يجوز بالقياس لما بينا ولا بدليل فوقه لا يبقى شرط القياس وكذا الاجماع
عند الجمهور لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان رحمه الله لأنه يوجب علم اليقين
كالنص فيجوز النسخ به كما ينسخ بالنص ولنا ان النسخ لا يكون الا في حياته عليه السلام اتفاقا
على انه لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة في حياته لأن الاجماع لا ينعقد بدون
رأيه اذ الرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان متفردا بذلك لا محالة
كذا ذكره الامام محمد بن سلام حين سعقل رحمه الله وهذا يدل على انه لا يكون
منسوخا ايضا كما عليه العامة اذ لا نسخ حين ينعقد الاجماع حجة وعلى انه
لا يكون ناسخا للاجماع ايضا وذكر في باب حكم الاجماع ان الاجماع ينسخ بالاجماع
وقد نبه عليه فيما سبق وانما يجوز لما بين ان القياس والاجماع
لا يصلحان للنسخ ذكر ان النسخ انما يجوز بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب وعكسه وقال الشافعي رحمه الله

لا يجوز

لا يجوز نسخ احدهما بالآخر بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي فانه يدل على انه عليه السلام لا يبدل الا بما يوحى اليه لا مبدل لشيء منه من تلقاء نفسه والنسخ تبديل
وقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة لا تكون خيرا من القرآن ولا مثلا له اذ
القرآن معجز وحي متلو والسنة ليست كذلك وهاتان الآيتان انما تدلان على
المجانسة والمماثلة بين الناسخ والمنسوخ فان قول القائل لا آخذ منك من ثوب
الا آتيك بخير منه يفيد انه يأتي بما هو من جنسه في العرف ولا مجانسة بين الكتاب
والسنة ولا مماثلة لما مر ورد بانه لو سلم الدلالة على اشتراط المجانسة فذا
في نسخ الآية لا في مطلق النسخ فلا يلزم اشتراطها في نسخ السنة ثم ذكر تعليلا
جامعا فقال ولأن ذلك اي نسخ احدهما بالآخر مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن
وربما يقول الطاعن في احدهما كذبه ربه ونفى من اخبره اول مخالف لما زعم انه منزل
عليه فكيف يعتمد عليه ونحن نحتج في هذا الباب بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان
الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث ورد بوجهين الاول انه خبر
الواحد ونسخ المتواتر به لا يجوز واجيب بان المتواتر نوعان متواتر من حيث
الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن
روايته وهذا كذلك فان العمل به ظهر مع القبول من ائمة الفتوى بلا منازع فهو
في قوة المتواتر فيجوز النسخ به وروى الكرخي عن ابي يوسف رحمهما الله جواز نسخ
الكتاب بخبر المشهور لشهرته ثم انها نسخت بآية المواريث لا بقوله حقا للوارث
مع صرفه الى الوصية بدليل قوله عم اعطى كل ذي حق حقه واجيب بان الحاصل
حق بسبب لا ينافي ايجابا بآخر بسبب آخر واذا امتنعا فلا نسخ وفي نسخ السنة
بالكتاب انه عم لما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وهو ثابت
بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فثم وجه الله
وذا لا يدل عليه لأنه نزل في التحري في الجهات ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام كذا في كشف
المنار وفيه بحث لأن عمومه

في الكتاب لا يثبت بالسنة ثم نسخ فلا يثبت الاجماع به ولو سلم فذلك يقتضي ان يكون
التوجه الى الكعبة قبل الهجرة ثابتا بالسنة اجماعا لعدمه في الكتاب وقد
ذكر فيه ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة
فنشك في ثبوته بالكتاب على ان الاجماع انما يثبت بالنقل ولا يقال ثبت التوجه الى بيت المقدس
لا بشرع من قبلنا يلزمنا حتى يقوم دليل النسخ لا القصص شرط على القول المقصود
ولو سلم فقد ثبت نسخ توجه النبي عليه السلام الى الكعبة قبل الهجرة ويجوز
احتج بالمعقول وهو انه قد ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم والرسول بعث مبينا
للكتاب قال تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فجاز ان يبين
الرسول مدة حكم الكتاب وجاز ان يتولى الله بيان حكم اجرى على لسان رسوله واجاب
عن معقولهم بان الطعن الباطل غير معتبر ولو اعتبر مثله لم يصح نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة لان الطاعن ربما يطعن بانه ناقض قوله ولا يعتبر بقول المناقض
وعن الآية الاولى بان التبديل ليس من تلقاء نفسه لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وعن الثانية بان المراد بالخيرية والله اعلم الخيرية في الحكم بان يكون حكم الناسخ ارفق من
حكم المنسوخ او مثلا له لا في النظم لان كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيرا من بعض
ويجوز بلا خلاف في جواز نسخ لا الى بدل بالاخف وفي عكسه خلاف فاشار اليه
بقوله وقد يصح تمسك المخالف بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا قد ورد الشرع
به فقد نسخ الايذاء باللسان في حد الزنا الثابت بقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآ
ذوهما بالجلد والرجم بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وبرجم ماعز ونسخ اباحة
الخمر بتحريمها والحرمة اشق ولانه يجوز ان يكون المصلحة في النقل الى الاثقل كما يجوز
نقل العليل الى الاخف فالطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن
الدواء الى الغذاء بحسب ما يرى من المصلحة وقوله الخيرية حصول عما هو ... واراد بالخيرية
ما يرجع الى مرافق العباد ولا يتحقق في الاثقل فاجاب بان الخيرية اما في العاجل
او الآجل والاثقل
خير آجلا لان فيه فضل
ثواب قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقال لعائشة رضي الله عنها

اجرك

اجرك على قدر نصبك ولما بين ان السنة يصلح ناسخا للكتاب نبه على تفصيل
هناك فقال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول عليه السلام
لقيام احتمال النسخ عما بعد النسخ لان الوحي كان ينزل حالا فحالا فلم يبق بقاء الحكم
فاما بعده فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حياته بطريق لا شبهة
فيه وهو النقل المتواتر لتعين بقاء الحكم لانقطاع الوحي بعده واليقين لا يزول
الا بيقين مثله ثم اوضح ذلك فقال الا ترى ان اهل قباء تحولوا في خلال الصلوة
من جهة بيت المقدس الى جهة الكعبة بخبر الواحد وهو ابن عمر رضي الله عنه ولم ينكر
عليهم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بل صوبهم وقبا بالضم والمد قرية بالمدينة
بنو ... لا يبنون كذا في المغرب ووجوهه اي وجوه نسخ الكتاب يعني المنسوخ
والسياق يرشد اليه الاول نسخ الحكم والتلاوة والمراد بالحكم ما يتعلق بمعنى الكتاب
لا نظمه مثل الوجوب وغيره من الاحكام قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وذلك
مثل صحف ابراهيم صلوات الله عليه التي اخبر الله تعالى بثبوتها فانها نسخت اصلا اي
تلاوة وحكما اما بصرف القلوب او بموت العلماء واورد عليه بان النسخ رفع حكم شرعي
بدليل شرعي والاماتة والانساء ليسا شرعيين فلم يستقم عدهما من النسخ لكنه يدفع
بالتدبر فيما ذكرنا ان هذا التصوير للنسخ الذي يحتمل التصديق وانه يعم الناسخ
بطريق الاماتة يعني المنسوخية ومراده بيان المنسوخ وتقسيمه لا اعتراف
البحث بيان تحصيل المنسوخ وذا اعم من ان يكون منسوخا بدليل او بطريق آخر يوضحه التعويض
للاماتة التي ليست بنسخ اصطلاحا والثاني نسخ التلاوة والحكم كان جائزا في القرآن حال حيوة
النبي عليه السلام كقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قال الحسن وقتادة رحمهما الله الاستثناء
الا ان ينسخ فينساه اي بعد وفاته فلا يجوز قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فانه تعالى متعال عن الوصف بالنسيان والغفلة
فعلم انه اراد الحفظ لدينا والثالث نسخ الحكم دون التلاوة كما مر من نسخ الايذاء
باللسان مع بقاء النظم وكالاعتداد بالحول في المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا
الى الحول غير اخراج وهم الناسخ اي ذلك متمسكا بان المقصود بالنص بيان الحكم
فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود بالنص فاجاب عنه بان النظم يتعلق به
الاعجاز وجواز الصلوة وهما
حكمان مقصودان فجاز ان

سقى التلاوة لذلك الامر ان بالمنسوخ لا يثبت الا بهذان الحكمان فاذا حسن ابتداء
انزال النظم لذلك فالبقاء اولى والثالث نسخ التلاوة دون الحكم وهو جائز
عند الجمهور خلافا للبعض فالحكم يثبت بالنص فلا يبقى بدونه لانه كما لا يثبت
بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا ان آية الرجم نسخت تلاوتها على ما روي عن عمر رضي الله عنه
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي
انه كان يقول لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله تعالى لكتبت على
حاشية المصحف هذا لان الله تعالى صرف قلوب الناس عن حفظ سوى عمر والحكم لا يتوقف
عليها وكذا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت
هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن
مسعود رضي الله عنه لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان يقول كان ذلك
مما نسخ في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضي الله عنه ثم انتسخ تلاوته في حياة النبي
عليه السلام بصرف الله القلوب عن حفظها الا قلب ابن مسعود رضي الله عنه ليبقى الحكم بنقله
ونقله فان خبر الواحد يوجب العمل وقراءته لا تكون دون روايته فكان بقاء هذا الحكم
بهذا الطريق قال الامام السرخسي رحمه الله قد ثبت ان ابقاء الحكم ابتداء بوحي غير متلو
جائز فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى
ولا نسلم ان الحكم لا يبقى بدون النص اذ بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب
والرابع نسخ وصف الحكم مثل الزيادة على النص نسخ عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله اعلم ان الزيادة ان كانت مستقلة كزيادة صوم على صلوة لا تكون
نسخا لحكم المزيد عليه اتفاقا لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول
وكذا ان لم تكن مستقلة لكنها كانت مقارنة لا تكون نسخا اتفاقا كورود رد الشهادة
في حد القذف مقارنا بالجلد على الخلاف فيما اذا لم تكن مستقلة ولا مقارنة بل متأخرة
ما اجاب صح القول بالنسخ فيه فعندنا نسخ معنى بيان صورة وعنده هو بمنزلة
تخصيص العام حتى جوز الزيادة على النص بالقياس وخبر الواحد لانه بمنزلة
في العام المخصوص لانه عام يتناول المؤمنة والكافرة واخراج الكافرة منها يكون تخصيصا
لا نسخا لان اخراج البعض لا يغير اسم العام ولان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة

تقرير له

تقرير له فلا يكون نسخا فالحاق صفة الايمان لا يخرج الرقبة من ان تكون محلا للاعتاق
في الكفارة ثم اوضح ذلك بمسألة من حقوق العباد فان من ادعى على غيره الفا
وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة قبلت شهادتهما
لان الحاق الزيادة بالالف يوجب تغييرا للالف في كونه مشهودا به لا رفعه فلهذا
تقبل شهادته ولا يناسب التمثيل باربع شهود اثنان شهدا بالالف واخران بالف
وخمسمائة كما هو المذكور في اصول الامام السرخسي والكشف والتحقيق اذ
العدد يقتضي سوى السوق وبالشاهد الواحد لا يثبت الالف وكانه انما
ذكر التطابق مسئلتي البيع والاجارة ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة
الحكم وابتداء حكم آخر يصادفه وذا موجود هنا اذ التقييد والاطلاق
متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده
فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فيكون في معنى النسخ
ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا وليس للبعض حكم الوجود
الجملة ولا وجود نفسه بدون انضمام الثاني اليه فيما يجب حقا لله تعالى من
عبادة او عقوبة او كفارة لانه لا يحتمل الوصف بالتجزي بالركوع من غير
لا يكون محرما لم ينضم اليها اخرى والمظاهر اذا مرض بعدما صام شهرا فاطعم
ستين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالطعام ولا بالصيام فثبت ان الحكم لا
قد انتهى بالتقييد فكان نسخا من حقوق العباد ما لا يحتمل التجزي كالبيع والاجارة
فان الشهود اذا اختلفوا في قدر الثمن والاجر بان شهد احدهما بالعقد بالف
والآخر بالعقد بالف وخمسمائة لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالالف
شاهدين لا قد جعل الالف كل البدل والاخر جعلها بعض البدل والزيادة او
تغييرا ولا ثبات العقد بالف غير العقد بالف وخمسمائة لان البيع لا يحتمل التجزي
فلم يمكن ان يجعل الشهادة بالبيع بالف وخمسمائة تقريرا للبيع بالف وكذلك الاجارة
بخلاف الدين المستشهد به لانه يتجزى فالزيادة فيه لا توجب تغيير الاول فامكن
جعلها تقريرا للمزيد عليه فلم يكن وزان ما نحن فيه وانما قال ثمنه ولئن كان المتنازع
اليه وهو لا خلاف في قدر البدل فيه ثبتنا لانه خارج عن المبحث اذ الكلام في الزيادة

على النص نسخ وتخصيص
هذا القسم لقوله الرابع

للاختلاف في كونه نسخا بخلاف ما تقدم اذ لا خلاف في كونه نسخا بل في جوازه قوله
واما التخصيص فجوابه عما قال الشافعي رحمه الله ان التقييد كالتخصيص فنفرق
بينهما بان التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام عن الحكم الاول ولكن يبين
عدم ارادة بعض ما تناوله العام فيبقى الباقي ثابتا بذلك النظم العام بعينه فانه
اذا خص اهل الذمة ومن لا يفضي كفره الى الحراب من قوله تعالى اقتلوا المشركين يحكم
بوجوب قتل غيرهم بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا لا بد ان يكون المخصص مقارنا لانه
بيان محض فلا يكون نسخا بخلاف تقييد المطلق فان المقيد لا يكون ثابتا بنص المطلق
فالرقبة اذا قيدت بصفة الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص المطلق بل بالمقيد
وحده اي ولان الزيادة نسخ ولان ليس لبعض الشيء حكم الجملة لم نجعل قراءة الفاتحة
ركنا في الصلوة بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والنفي حدا في زنا البكر بقوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة صفة الايمان شرطا في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما ان الكل يجب ان يكون لئلا
يلزم النسخ بخبر الواحد والقياس وقال علماؤنا رحمهم الله اذا وجد المحدث من الماء
ما لا يكفيه للوضوء او الجنب ما لا يكفيه للاغتسال فانه يتيمم ولا يستعمل ذلك
الماء لان الواجب استعمال المطهر وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة فلا
يكون مطهرا فلا يمنع التيمم وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله القليل من المثلث
لا يحرم لان المحرم السكر بالنص والقليل بعض المسكر وما بعض العلة حكم
العلة واما الايراد بالركن ركن الفاتحة بخبر الواحد حيث قلتم بوجوبها دون
الركنية لانها لا تثبت بخبر الواحد فوجه التفصي عنه قد مر في بحث الخاص فليطلب
هنالك والله سبحانه اعلم لما كان الاحكام قد تتعلق بافعاله عليه السلام كما
تتعلق باقواله لكن الحق ادخلها في البيان واشمل لاشتمالها على الامر والنهي والعام
والخاص وغير ذلك من الاقسام التي مر ذكرها وايضا بعض الافعال متعلقة
بها بخلاف الافعال بالاقوال الاقتداء فيما تعلق به من الافعال فلذا ذكرها
بعد الاقوال بلفظ الانصاف في افعاله القصدية منقسمة الى اربعة مباح ومستحب وواجب
وفرض والتقييد بالقصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والاغماء

والسهو

والسهو لا يصلح للاقتداء وكلامنا فيما يصلح له ولم يخرج الزلة لانها لا تخلو
عن قصد فلا يقال وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه لم يخرج لانه ليس من الباب في شيء
لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن اقتران بيان انه زلة اما من الفاعل كقول موسى
عم حين قتل القبطي هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته
فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا وموسى عم كان مامونا بينهم ولا يباح قتل المسلم
المستامن لن يقتل حربيا او من الله عز وجل كقوله تعالى وعصى آدم ربه والمراد
الزلة مجازا اذ الانبياء معصومون عن المعاصي والزلة اسم لفعل غير مقصود
في ذاته للفاعل لكن اتصل الفاعل عن فعل مباح قصده وما القصد لم يوجد الا
في اصل الفعل كمن زل في الطين لم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد القصد
الى المشي على خلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل فيطلق
الزلة مجازا او الفاء يشير الى ان معصية ما محمول المجاز وبعد اتفاقهم على
ان الزلة ليست من الباب اختلفوا في سائر افعال النبي سهوا كما روي انه عم سها في
صلوته ولا طبعا كالنوم والاكل وسائرها صدر عليه السلام بشرا ما موجب ذلك في حق
امته فقال بعضهم نحن نتوقف فيها لا نعمل عليها لما احتمل الوصف بالوجوب وغيره
فتعذر معرفة وصف الفعل امتنع الاقتداء الذي هو الاتباع في اصل الفعل
ووصفه ولا بعد معرفة وصفه لاحتمال الاختصاص فيجب
التوقف حتى يقوم الدليل على الوصف والشركة وقال بعضهم يلزمنا
اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع للنصوص الموجبة لاتباعه مطلقا
من غير فصل بين القول والفعل وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله
نعتقد الاباحة فيها في حقه ولا يثبت الوجوب وغيره الا بدليل ولا يكون
لنا اتباعه الا بدليل لان الاباحة ثابتة بيقين في حق
الافعال لم يجز اتباعه فيها لاحتمال الاختصاص بل يتوقف
الى ان يظهر دليل الشركة واورد بان الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك
وحينئذ في حقه الا فعل ... والصحيح ما قاله ابو بكر الجصاص
رحمه الله ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة نعملها في العاصية على تلك

فعله صح

الجهة وما لم نعلم من افعاله عليه السلام واقعا على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة اي لنا اتباعه حتى يقوم دليل الخصوص لان
الاتباع هو الاصل لانه قدوة للامة قال تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة فالاصل جواز الاقتداء به ما لم يقم دليل الخصوص وفي
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المومنين حرج
في ازواج ادعيائهم بيان ان اسوة الحل في حقه عليه السلام مطلقا دليل ثبوته
في حق الامة الا ترى انه نص على خصوصيته فيما كان هو مخصوصا بقوله
تعالى خالصة لك من دون المومنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق
فعله دليلا للامة في الاقتداء على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فايدة لثبوت
الاختصاص بدونه والحاصل ان عند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوص
بعارض وعند الكرخي الاصل هو الاختصاص والاتباع بعارض او
من هو الجصاص لهما الى ذلك واعترض بانه يجب تعيين محل الخلاف بانه لم يكن
بيانا لمجمل الكتاب فانه تابع للنص في صفة الحكم اتفاقا ولم يكن امتثالا
لامر سابق فانه تابع لذلك الامر اتفاقا ولم يكن مختصا به عليه السلام لعدم
الاتباع فيه اتفاقا وبان السهو تخرج بقيد القصد فلا حاجة الى تعيين
واجيب عن الاولين بان الحكم فيهما يضاف الى النص لا الى الفعل
ونوقض كون الفعل تابعا للنص والكلام في فعل يقتدى به وعن الثالث
بان الخصوص نادر وبان الاختصاص من العوارض على المذهب
المختار والاصل عدمها وعن الرابع بانه اتبع الشيخين وغيرهما في ذلك
وفي التحقيق تقسيم افعاله عليه السلام الى الاربعة المذكورة اختيار الشيخين ومتبعهما
وقسمها القاضي الامام في التقويم وسائر الاصوليين الى ثلثة واجب
ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض واستصوبه صاحب التحقيق
متمسكا بان الواجب ما ثبت بدليل فيه اضطراب فلا يتصور ذلك في حقه عليه السلام
لان الدلايل الموجبة كلها قطعية في حقه ثم اجاب بانه يمكن ان يراد
تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي وفيه نظر

للامام

ادعيائهم

الاحكام

صفة بدل

٢١١

213

للامام محمد بن سلام رحمه الله في آخر هذا الباب هذا الذي ذكرنا تقسيم السنن
في حقنا فاما رسوله لكن قوله كل الدلايل قطعية في حقه المنزل الحكم
عندنا لانه ان يعمل بالاجتهاد واجتهاده انما يكون قطعيا لانه لا يقر على
الخطا فقيل ليس ذلك يكون محل الخطا الا ترى الى قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم فيما يرسم فدل انه لا يقر على المخالفة بين القسمين
انما يسامح في حمل الواجب على الفرض لجواز ان يثبت لزومه سواء
كان بدليل ظني او قطعي لم يبق خالفه لشمول القسمين جنسه ولا شك
ان معناه الاصطلاحي ليس بمراد فالحمل على معنى يحصل به التوفيق اولى

ومما يتصل بسنن الاقوال طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار
احكام الشرع بعد اتفاقهم بان له العمل بالراي في الحروب فقال بعض الاشعرية
واكثر المعتزلة له الوحي الخاص ولا مدخل للاجتهاد فيما امته لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الصادر عن الاجتهاد
لا يكون وحيا ولانه عليه السلام كان ينصب احكام الشرع والراي لا يصلح
لنصبها ابتداء وقال مالك والشافعي رحمهما الله له العمل بالوحي تارة وبالراي
اخرى ونقل ذلك عن ابي يوسف رحمه الله لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والمراد بالبصر البصيرة والنبي عليه السلام اقواهم بصيرة واصفاهم سريرة
واصوبهم اجتهادا فكان اولى بالدخول تحت الخطاب ولما نقل عنه عليه السلام
انه قال للخثعمية حين سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ولانه عمر رضي الله عنه
حين ساله عن قبلة الصايم قال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
فقال عمر لا فقال عليه السلام فصم اذا وقال عليه السلام في حرمة الصدقة على بني هاشم
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فهذه احكام ثبتها بالقياس وهذا
المذهب هو الصحيح عندنا لكن بشرط انتظار الوحي فاذا انقطع طمعه
عن الوحي عمل بالاجتهاد وهذا لانه مكرم بالوحي المغني عن الراي فلا يصار
اليه الا عند الضرورة وكان غالب احواله رجاء نزول الوحي فيجب تقديم انتظار
الوحي كما في المتيمم يرجو وجود الماء

القسمين بدل

الشرع صح

هذا صح

عليه ان يطلبه ولا يعجل بالحكم ما لم ينقطع رجاء الماتم عدم نزول الوحي
بعد مضي مدة الانتظار على ما مر ويروله لا لان يخاف الفوت في الحادثة
وقيل مقدره بثلثة ايام ثم القائلون بالاجتهاد اختلفوا فقال بعضهم اجتهاده
لا يحتمل الخطاء لكونه مؤيدا من عند الله بالقوة القدسية والاكثر على انه
يحتمل لقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تع لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم في فداء اسارى بدر الا ان السنة الا انه
بانه لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شيء من اجتهاده كان دلالة
قاطعة على الحكم ويكون وحيا باطنا فيحرم مخالفته ويكفر مخالفه بخلاف
الاجتهاد الصادر من غيره لان غيره غير معصوم عن القرار على الخطاء
فيجوز مخالفته لمجتهد اخر وهو نظير الالهام وهو القاء في القلب من
غير نظر فان الالهام دليل قطعي لا يجوز مخالفته اصلا للتيقن بانه من عند الله
عز وجل والالهام غير النبي لا يكون حجة اصلا واما قوله تع وما ينطق عن
الهوى فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه واعترض بان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان ذكره اذا امكن ولا امكان
هاهنا للقطع بانه عليه كان ينطق بدون الوحي في المحاورة مع الخلق
ولانه هل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف انه اذا تعذر اجراء العام على
عمومه يحمل على اخص الخصوص وليس بعلم التعميم فتعين لما سوغ الله له
الاجتهاد كان الاجتهاد والحكم المبني عليه وحيا باطنا لا نطقا عن
الهوى ومما يتصل بسنته شرائع من قبلنا لما تقدمت الى مبعث نبينا
وصار شريعة له كانت من سنته وانما اخرت للاختلاف في صيرورتها شريعة
له فعند قوم شرائع من قبلنا لا يلزمنا الا ان يقوم الدليل على بقائه لقوله تع
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والاختصاص بالشرائع الماضية ادلة
فيها كان الخصوص برهان الا ان يدل دليل على ان احدهما تبع للاخر بحكمه
اقتضى ذلك تجدد زمانهما كلوط لابراهيم صلوات الله عليهما
وهارون لموسى صلوات الرحمن عليهما قال الله تع فامن له لوط وقال حكاية

واجعل

واجعل لي وزيرا من اهلي كما كان الاصل هو الخصوص كان كاختصاص
شعيب عم بمدين واصحاب الايكة وموسى عم حين بعث الى بني
اسرائيل وفرعون وقومه وقيل يلزمنا شريعة من قبلنا الا ما نسخ
لقوله تع فبهداهم اقتده امر النبي عم بالاقتداء بهداهم والهدى
اسم للايمان والشرائع جميعا الامر بالاقتداء بهم بالكل فيجب عليه اتباع شرائعهم
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عم الا ما ثبت
نسخها وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعة نبينا ولم يفصلوا بين ما صار
معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من
الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة لقوله تع شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا الى ان قال ولا تتفرقوا فيه والدين اسم لما هو ثابت بالاعمال
والشرائع ففي قوله ولا تتفرقوا فيه دليل على بقاء تلك الشريعة حق
وفي قوله شرع لكم دليل على صيرورته شريعة لنبينا وقوله تع واذ
اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به فقوله مصدق لما معكم دليل على بقاء تلك الشريعة
حقا وقوله لتؤمنن به على صيرورته شريعة للآخر منهم قال الامام السرخسي وهذه
الآية من اقوى الدلائل على انهم عند ما بعث كانوا في وجوب اتباعه
وفيه كمال شرف نبينا عليه السلام حيث لزم الماضين اتباعه لو كانوا احياء
قال عليه السلام والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي واليه
اشار الامام فخر الاسلام بقوله كان النبي عم اصلا في الشرائع وكانت
شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة
ومكارم الاخلاق قال الامام السرخسي رحمه الله واند ما ذكرنا قوله تع
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الظالمون بعد ذكر التورية وحكمها ومعلوم ان اليهود ما كانوا يستعفون من العمل
باحكام التورية وانما كانوا يمتنعون من العمل به على انه شريعة لرسولنا
وقد سماهم كافرين ظالمين ممتنعين عن الحكم بما انزل الله وكذلك قال وليحكم اهل

الا يحكم بما انزل الله بقوله لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وانما
سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الانجيل على ان شريعة محمد عم
فهذا ليس لذلك لكنه كانت شريعة لنبينا عم فلو ذكره المصنف هكذا
على وجه الابتداء لكان اقرب الى طريق السمع وابعد عن طرق المنع
والصحيح عندنا هذا المذهب لكن بشرط ان يقص الله او رسوله
من غير انكار وهذا من الدلايل على ان المذهب هذا لان محمدا
رحمه الله استدل على جواز القسمة بطريق المهاياة في الشرب بقوله تعالى
ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وبقوله تعالى هذه ناقة لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم وانما حكى الله تعالى ذلك عن صالح عم ومعلوم انه انما استدل به
بعد اعتقاد بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا واستدل ابو يوسف رحمه الله
في القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس والشافعي رحمه الله لا يخالفنا في هذا فانه قد استدل برجم
النبي عم اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية وقال عم انا احق باحياء سنة اماتوها
على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له ونحن لا ننكر ذلك
ولكن ندعي انتساخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وانما شرط القص لعدم الاعتبار
بنقل اهل الكتاب لظهور الحسد منهم الباعث على القتول ولا بنقل غيرهم
من كتبهم للتيقن بتحريفهم كتابهم فربما كان ذلك من المحرف والاية هي الحالة الناطقة
بالنهي للكتبة والنهي للتفاعل منه وهولا سواء صغوا على امر فيه اضوايه
وصفه لان كلامهم يرضى بحالة واحدة وكذا رها الدايم المعرب
وما يتبع لما كانت سنة السماع متحققة باسباب العلم باقسام
السنة فقال وما يتبع به حجة باب السنة فصل متابعة اصحاب الرسول عليه
وعليهم الصلاة لا خلاف ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه
حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يقلد الصحابي فيما
يدرك بالقياس واليه مال القاضي الامام على ما دل عليه سوق الكلام
في التقويم لاستواء راي الصحابي وغيره من المجتهدين فيما يدرك بالقياس لاحتمال

الخطاء

لذكره

لله تعالى

في قول الصحابه صح

مخالف صح

الخطاء في اجتهاده كاحتماله في اجتهاد غيره والا تاويله لا يكون حجة على
غيره فكذا اجتهاده وانما يقلد فيما لا يدرك بالقياس لانه لا يظن به القول
جزافا فتعين السماع من صاحب الوحي وعن الشافعي رحمه الله في قوله الجديد انه لا
يقلد اصلا اي لا فيما يدرك ولا فيما لا يدرك لاجتهاده انه افتى فيما لا يدرك بخبر
ظنه دليلا فلا يكون كذلك ومع هذا الاحتمال لا يلزم غيره كاجتهاده وقال
ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك به القياس وهو مختار
الشيخين والمصنف كما دل عليه مساق كلامهم وهو مذهب مالك والشافعي
في قوله القديم قال ابو سعيد البردعي وعليه اي على هذا المذهب ادركنا
مشايخنا رحمهم الله فانهم قالوا بفرضية المضمضة والاستنشاق في الغسل
بقول ابن عباس رضي الله عنه هما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء
ولم يقولوا بسنيتهما فيه كما قاله الشافعي رحمه الله قياسا على الوضوء بجامع
كونهما طهارة حكمية مع ان غسل الوجه منصوص في الوضوء دون الغسل
وقالوا بعدم انتقاض الطهارة بدم بدا على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس
رضي الله عنهما ليس في القطرة والقطرتين وضوء الا ان يكون سائلا والقياس
الانتقاض كما قاله زفر رحمه الله كما اذا بدا من السبيلين وقالوا قليل
من عمار بان لا يزيد على يوم وليلة لا يمنع وجوب قضاء الصلوات لما روي ان
عمارا اغمي عليه اربع صلوات فقضاها بعد ما افاق والقياس انه لا وجوب عليه
اذا استوعب به عمار وقت صلوة كاملة كما لحق العجز فانه الجنون كذا
في الهداية وقالوا اقرار المريض لوارثه لا يجوز لقول ابن عمر رضي الله عنهما
والقياس جوازه كجوازه له في حال الصحة او للاجنبي في المرض وانما لم يجز لورود
الحديث المرفوع عنه عم لا وصية للوارث وكذا في المسايل وليس فان
الاثرين المذكورين فيهما رواهما صاحب الهداية مرفوعين فلم يكن المسايل
مما نحن بصدده والتقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على
انه حق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه لاحتمال
السماع تمسك ابو سعيد رحمه الله بان في قول الصحابي احتمال السماع من النبي عم

بقوله صح

قوله صح

فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفتى على موافقه
النص من غير الرواية ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم
على محض الرأي وإن كان قوله صادرا عن الرأي فرأيهم أقوى لوقوف أصابتهم
في الرأي ببركة صحبة الرسول واطلاعهم على طريقه في استنباط الأحكام
من النصوص ومشاهدة الأحوال التي نزلت فيها النصوص ومعرفة أسبابها
والمحال التي يتغير باعتبارها الأحكام وكونهم من خير القرون فيكون احتمال
الخطأ في اجتهادهم أبعد فيقدم على اجتهاد غيرهم رعاية للتفاوت كما يقدم خبر
الواحد على القياس وكما أنه إذا كان عند مجتهد لمن يخالفه في الرأي أعلم
بطريق الاجتهاد فإنه يدع رأيه برأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده على أصل
أبي حنيفة رحمه الله خلافا لصاحبيه ولكن هما وجوب المساواة في
الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد بين مجتهدين زمانا وهذا لا يوجد بين المجتهدين منا
والمجتهد من الصحابة رضي الله عنهم فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى وكذا في طريق
العلم لأنهم شاهدوا أحوال من ينزل الوحي عليه وإنما أسبل ذلك السابقون هم
وليس الخبر كالمعاينة كذا في أصول الإمام السرخسي وإلى هذا أشار المصنف
بقوله ولئن لم يدع إلى الجزم ولئن كان فيه طريقة مندوبة لسبق البينة مما سبق
على أنه لم يتحمل ما سبق سوى دعوى المساواة بين مجتهدين أحدهما
أعرف بطريق الاجتهاد وذا يجيز المنع ولا يلزمنا تأويل الصحابي حيث لم نقدم
على تأويل غيره للمعاني المرجحة المذكورة لأن التأويل إنما يكون بالتأمل
في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في هذا الباب على غيرهم
من أهل اللسان فأما الاجتهاد في الأحكام إنما يكون بالتأمل في النصوص والوقوف
على المناط وذلك يختلف باختلاف الأحوال فيكون لمشاهد الأحوال ضرب
مزية على من لم يشاهدها وقد اختلف عمل أصحابنا يعني أبا حنيفة وأبا يوسف
ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب أي في تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس
فشرط أبو حنيفة رحمه الله إعلام قدر رأس المال كما هو مذهب عمر رضي الله عنه
وخالفه صاحباه قياسا على الثوب بجامع كونه معينا بالإشارة وضمن

عليهم صح

بدر
مجتهد

الذهن صح

للاجير

للأجير المشترك علي رضي الله وبه أخذ أبو يوسف ومحمد رحمهما الله وخالفه
أبو حنيفة رحمه الله قياسا على الأجير الواحد والمودع بجامع كونه أمينا
وقال محمد رحمه الله لا يطلق الحامل للسنة إلا واحدة وروي ذلك عن
جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
قياسا على الآيسة والصغيرة وفي كشف المنار وما يقوله من أقوال
في الصحابة هذا والمذكور في بعض الفتاوى أن تضمين الأجير المشترك
مما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم وسيعلم أن محل الخلاف ما لم يكن
مختلفا بين الصحابة واتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس
كما في تقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير أقل
الحيض بثلاثة أيام أخذا بقول أنس رضي الله عنه وتقدير النفاس بأربعين
يوما عملا بقول عثمان ابن العاص وتقدير أكثر مدة الحمل بسنتين بقول
عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين ثم المذكور في
تقدير المهر والحيض من الآثار روي مرفوعا ووقت الشرع للنفساء أربعين
يوما كذا في الهداية وغيره فعلى هذا لم يكن ما ذكر مما نحن فيه قوله
وهذا الاختلاف يعني محل الخلاف المذكور ما إذا قال صحابي قولا ولم يشتهر
ذلك في أقرانه ليظهر منهم الموافقة أو المخالفة أما إذا اشتهر ذلك القول وخالفوه
لا يجب تقليده إجماعا ولئن سكتوا مسلمين له يجب تقليده إجماعا وأما
إذا اختلفوا في شيء فإن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى لا يمكن أحد من أن يقول بالرأي
قولا خارجا عن أقاويلهم وكذا لا يشتغل بطلب التاريخ ليجعل المتأخر ناسخا للمتقدم كما
يفعل بين الآيتين لأنه لما ظهر الخلاف ولم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع
سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأي فيحل محل القياس ونسخ أحد القياسين
بالآخر لا يجوز بل يجب الترجيح إن أمكن وإلا يعمل بأيهما شاء بالتحري ثم إذا عمل
بأحدهما لم يكن له أن يعمل بالآخر بلا دليل كما مر في المعارضة كذا في الفوائد وذكر
في المدارك صورة المسألة إذا ورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتهار
فيما بينهم ولم يرو عن غيره خلاف ذلك ثم ظهر هذا القول في التابعين فأما إذا
كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولم يظهر خلاف من غيره فيه

عمل

ثم الاجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا اقاويلهم وزاد
بعضهم ان الخلاف فيما يدرك بالقياس لو فيما لا يدرك فقوله حجة بلا خلاف بين
اصحابنا رحمهم الله واما التابعي وهو الذي لم يدرك عصر الرسول
ولم يتشرف بصحبته وانما كان في زمن الصحابة رضي الله عنهم كالحسن البصري
والنخعي والشعبي وشريح ومسروق رضي الله عنهم فقوله لم يرا حجة في
الفتوى اي لا يقلد بلا خلاف ولو ظهر فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم
يقلد عند البعض دون البعض لما روي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان
احدهما انه قال هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد فلا تقليد وهو
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان الصحابة رضي الله عنهم لما
سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم
في ما يبتنى على الرأي فيقلد وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح رضي الله عنه
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي وانكر اليهودي ذلك فطلب
شريح شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا الحسن وقنبرا فشهدا له وكان
من رأيه جواز شهادة الابن لابيه فقال شريح اما شهادة مولاك قنبر فقد اجزتها لك
واما شهادة الحسن فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
صدقت والله انها لدرعك وامن لما شاهد محاسن الاسلام من انقياد
امير المؤمنين لحكم قاضيه عليه والرضا به فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع
لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف ابن عباس
رضي الله عنهما فيمن نذر بذبح الولد فاوجب ذبح مائة بدنة وقال مسروق
يجب عليه ذبح شاة فرجع ابن عباس الى فتواه وقال انا ادرى مثل ذلك ووجه
الظاهر ان قول الصحابة رضي الله عنهم انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم
في الرأي ببركة صحبة الرسول ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعي

باب الاجماع

الاجماع لغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه وقد يقال اجمع القوم على
كذا اي اتفقوا عليه وقيل الاعم لتصوره من واحد واصطلاحا اتفاق
المجتهدين من امة محمد عم

في عصر على امر ودين على حكم شرعي ودين والاعم لشموله الفعل والحكم العقلي
واللغوي ايضا والمراد بالامر ما يتناول الاشتراك في الفعل والقول او الاعتقاد
واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق العامة واتفاق بعض المجتهدين
وبقوله في عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم
القيامة نظرا الى لفظ المجتهدين فان عامة العلماء رحمهم الله اجماع هذه الامة
حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهم لانقطاع توهم اجتماعهم على
الضلالة بغير معقول فاليهود والنصارى والمجوس اكثر منا عددا وقد وجد
منهم الاجتماع على الضلالة وذكر في الميزان حكمة تخصيص هذه الامة بهذه
الكرامة وهي انهم يحتاجون الى ذلك دون الامم السالفة لوجود الدليل القاطع
حال حيوة رسلهم وتجدد وفاتهم بتجدد الرسالة ولا وجه الى ذلك في هذه الامة
لكون نبينا خاتم الانبياء بالنص فمست الحاجة الى دليل موجب للعلم في وقعة
حادثة ليس فيها نص قاطع ومن اهل الاهواء مثل النظام وقوم من المعتزلة
والروافض من لم يجعله حجة موجبة لان كل واحد عنده مما لا يوجب العلم والانضمام
ما لا يوجب العلم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم فالاجتماع لا في نفسه حكم وقد علمت
فيما سبق انه قد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن الا فرادى كما في المتواتر وكما اذا
قضى القاضي برأيه في مجتهد فيه لزم ذلك حتى لا يحتمل النقض وتمسك المصنف على
القول المختار بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما
تولى من الضلالة جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
وسوى بينهما في استيجاب النار فيكون مخالفة سبيل المؤمنين حراما كمشاقة الرسول
فيجب اتباعهم كما يجب اتباع الرسول والاجماع سبيلهم اذ السبيل هنا ما يختاره الانسان
لنفسه قولا او فعلا لا يقال الوعيد متعلق بالمجموع لا بالاول منهما يكون في استيجاب النار فلا
التالي وبالجملة بين الجمع بينهما لما لا يخفى الجمع بين مشاقة الرسول وبين الحكم المباح
في الوعيد وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس لانه لما كانت الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا
عليه انهم خير هنا عن العصمة فدل على انها في الحقيقة وذلك يوجب الحقية ولانه لو لم يكن

حتما لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وبقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة واعترض بان الاجماع حجة قطعية وهذه الدلائل
لا تفيد القطع اما الاول فلان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها
من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او فيما صاروا
مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق
بالمشركين واما الثاني فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة بدليل قوله تعالى
لن يضروكم الا اذى ولو سلم ان الخطاب للجميع فلا دلالة له قطعا على
قطعية اجماع المجتهدين من عصر حينئذ واما الثالث فلان خبر الواحد
لا يفيد القطع واجيب عن هذا بانه متواتر معنى لتظاهر الروايات
عنه عم على السنة الثقات بعصمة هذه الامة عن الخطاء قال عليه السلام لم يكن
الله ليجمع امتي على ضلالة لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة
حتى يخرج المسيح الدجال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
يد الله على الجماعة من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه
عليكم بالسواد الاعظم الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولئن لم
يتواتر كل واحد فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كشجاعة علي رضي الله عنه
وسخاوة حاتم واستدل الامام ابن الحاجب بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة
المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع
في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم
الاجماع بنص يتوقف عليه لانا نقول المثبت لحجية الاجماع هو ثبوت نص
قاطع مستفاد عن وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجود هذه الصورة بدون
ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع
ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا
وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجودا ولا
دلالة فلا دور وحاصله يرجع الى ان الحجة مطلق الاجماع باسره بالنص
وهو مثبت بنوع خاص من الاجماع وهو الاجماع على تخطئة المخالف لا بحجيته فالموقوف

حين سرق صح

غير

غير الموقوف عليه ثم ركن الاجماع وهو الاتفاق نوعان عزيمة وهو ان يتفق
بتنصيص الكل ان كان قوليا او بشروعهم في الفعل ان كان فعليا لان ركن الشيء
ما يقوم ذلك الشيء به والاجماع يقوم بذلك ورخصة وهو ان يتكلم البعض او يفعل البعض
ويسكت الباقون عن الرد بعد البلوغ اليهم ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى التقصير في امر
الدين وصورة المسألة اذا نص واحد من اهل الاجماع في عصر على حكم في مسألة قبل
استقرار المذاهب على حكمها وانتشر ذلك ومضي مدة التأمل فيه ولم يظهر
له مخالف كان ذلك اجماعا وكذا اذا فعل واحد منهم فعلا واشتهر ولم ينكر عليه احد
بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى اجماعا
سكوتيا وقال عيسى ابن ابان والباقلاني وبعض المعتزلة وحكي عن الشافعي ايضا
انه لا بد من تنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة
وهذا لانه يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب
الا ترى الى قول ابن عباس رضي الله عنهما حين اظهر القول في العول وكان ينكر وسئل
هلا قلت هذا في زمن عمر رضي الله عنه قال هبته وفي رواية منعني درته ولنا
ان في اشتراط تنصيص الكل امتناع المشروط وهو الاجماع اذ لا يتصور اجماع
علماء عصر على قول يسمع منهم الا نادرا وليس المراد بالامتناع الاستحالة
فانه متصور لكن لندرته واشتماله على الحرج المنفي بالنص الحق بالممتنع ولانه
صح عن الشافعي رحمه الله ان الساكتين لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع اذ لا حرج في
اعتبار ظهور القول من الاكثر والمعنى الذي لاجله جعل سكوت الاقل بمنزلة اظهار
الموافقة عدم حل السكوت ان كان الحكم عندهم خلاف ذلك فلما جعل سكوت الاقل
دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا اذ الظاهر من النفر اليسير انه
يخاف الخلاف مع الجم الغفير فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار
الخلاف اولى ولا مجال لاحتمال الخوف لان الصحابة وسائر الائمة الذين رضوان الله
عليهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احدا وكيف يتصور سكوتهم خوفا وانه
لا يحل قال عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا لاحتمال التفكر بعد اشتراط مضي
مدة التأمل ولا لاحتمال اصابة الكل
لانه قد سبق انه موضع ان المجتهد يخطئ

ونصب واما حديث الدرة فلا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان يقدم ابن عباس
علي من الصحابة ويمدحه ويسائله ويقول له غص يا غواص وكان عمر الين الناس
لاستماع الحق وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي وليس ثبت ممن الخابر انه
لم يظهر لانه علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه ولا يخفى ان هذا لا يدفع
قصة الدرة فالاولى التاويل بان تهاييه لسبقه في الفقه والراي والسن وكونه
في منصب الخلافة فسكت عن المبالغة في المناظرة لا انه سكت عن الرد وقوله
وفي اعتبار تعليله من حيث المعنى لا يبطل قول الخصم فلذا صح عطف ولانه صح
عليه الا ان ابطال ذلك القول بهذا الوجه محل نظر وسببه
الاجماع نوعان الداعي اليه والناقل اما الداعي اي الذي يدعوهم الى الاجماع
ويحملهم عليه سواء كان قطعيا او ظنيا فلا بد منه عندنا ... من العلماء ... وذلك
اما نص الكتاب كالاجماع على تحريم الامهات والبنات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم الايه او سنة النبي عليه السلام كوجوب الدية في اليدين والنصف في احدهما
فالدية في اليدين الدية وفي احدهما نصف الدية ووجوب الرجم المحصن على ما ورد
في ماعز وعدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض لقوله عليه السلام من ابتاع طعاما
فلا يبعه حتى يستوفيه او يلحق المستنبط من الكتاب كوضع عمر رضي الله عنه
الخراج حين فتح سواد العراق روي ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد عنوة فمن
من عليهم برقابهم واراضيهم ووضع الجزية عليهم في رؤوسهم والخراج في اراضيهم بعد
ان شاور الصحابة من اراء جمعهم وتلا عليهم قوله تعالى ما افاء الله على رسوله
الى قوله والذين جاؤوا بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفي نصيبا ولو قسمتها
لم يكن لمن بعدكم نصيب فلم يخالفه في ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بالفقه
لانه فقد كانوا اصحاب الظاهر فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم
او من السنة كتعيين عمر ابا بكر رضي الله عنهما للخلافة فقال ان رسول الله اختاره
لامر دينكم فكان ارضى به لامر دنياكم فاجمعوا على قوله يعني جعله خليفة
في اقامة الصلوة التي هي من باب الايمان وعماد الدين وقال بعضهم
ذهب النظام وابن حرب والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون
الا قطعيا

الا قطعيا ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فكذا ما يصدر
عنهما اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل وهذا غلط اما اولا فلان انحال الحكم
بالاجماع قطعا ليس من قبل دليله اذ لو كان كذلك لم ينعقد اجماع على باطل
لامتناع قيام الدليل القطعي على باطل والتالي باطل لاجماع اليهود والنصارى
على اشياء كانت باطلة فعلم ان ذلك ليس من قبل دليله بل من قبل ذاته كرامة
للامة لدوامة الحجة اي الموجبة للعلم اذ القياس ثابت لكنه من الجودة والاطلاق
الحجة يدل على ذلك والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله لا يزال طائفة من امتي على الحق
ظاهرين حتى يقوم الساعة ولو جاز الخطاء على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته
عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق فوجب عصمتهم عن الضلالة فكان اجماعهم حقا يقينا
وقوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء لا ينافي كون طائفة
من امته على الحق دائما لا يوجب قوله فطوبى للغرباء فدعوى المعارضة بينهما
في غاية الغرابة واما ثانيا فلانه لو شرط كون المستند قطعيا لكان من عبث
له لا لاجماع لحصول علم اليقين به قبل الاجماع فيلزم ان لا يكون للاجماع فائدة
وموردا فلا يكون مفيدا للمقصود وهو اثبات الحكم وهذا مراد الامام فخر الاسلام
بقوله ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا وبهذا اندفع
ان المذكور هنا لابطال مذهب الخصم ونقضه لا لاثبات ان السند انما
يكون ظنيا لانه ليس مذهب العامة واما انه قد يكون ظنيا فقد علم مما سبق دل
عليه قوله وهذا غلط لكن لا يرد عليه البعض بالاجماع المنعقد عن
الكتاب والخبر المتواتر فانه جائز اتفاقا مع ان هذا الدليل بعينه لانه يمشي
فيه لعدم لزوم كون كل اجماع لغوا على ان الاطلاق في الكتاب والخبر عن سنده
لا احتمال ان يكون ظنيا الدلالة ثم اجماع اعلم ان العدالة ومن جهتها شرط
الاجماع اما العدالة فلان الفسق يوجب رد الشهادة في امور الدنيا فكذا في امور
الدين لان امر الدين فوق امر الدنيا ولان التوقف في حكمه واجب بالنص ودرايته
وجوب الاتباع ولان الفاسق ليس من اهل الكرامة واما الاجتهاد فيما يحتاج
فيه الى الراي فظاهر وذهب امام الحرمين ومتبعوه الى ان عدد التواتر شرط
في انعقاد الاجماع لان فيما دونه احتمال التواطؤ على الكذب فلا يكون قولهم حجة

على الخطاء كما لم فيه احتمال التواطؤ ...

والجمهور على انه ليس بشرط لما مر وانه انما صار حجة كرامة لهم لا من جهة
لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء او لان الادلة على حجيته لا تختص
بعدد دون عدد وبالامة والمؤمنون تصدق على ما دون عدد التواتر
فلو لم يبق من العلماء الا المجتهد الواحد فقيل قوله حجة لمضمون الدليل
السمعي وهو انه لا تخلو الحق عن هذه الامة ولان الامة تطلق على الواحد
قال تعالى ان ابراهيم كان امة فيكون الواحد داخلا تحت النصوص الدالة على
عصمة الامة عن الخطاء وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع وهو منتف
ههنا وهذا يشعر بان اقل الاجماع اثنين وقيل لا بد من ثلثة لان الاجماع مشتق
من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلثة وعبارة النحوي واجماع علماء الامة حجة ولو
كانوا ثلثة   ولا يشترط ذهب اصحاب الظواهر الى ان اجماع الصحابة
حجة لا غير تمسكا بقوله تع كنتم خير امة اذ الخطاب لهم على ما مر وقوله عم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وذهب الزيدية والامامية الى ان العترة
لعترة الرسول تمسكا بقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والخطاء رجس وقوله عم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي وقال مالك لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه ان الاسلام ليارز
الى المدينة كما يارز الحية الى جحرها وقوله عليه ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما
ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث وذهب احمد بن حنبل والشافعي
في قول ابن فورك الى اشتراط انقراض العصر وهو موت جميع من هو من اهل
الاجتهاد في وقت نزول الحادثة والاجماع على حكمه فيها والجمهور على ان شيئا
من ذلك ليس بشرط لان الدلائل الموجبة لحجية الاجماع مطلقة لا تختص قوما
بنسب او مكان او زمان فلا يزاد عليها لان ذلك نسخ ولا تجوز بخبر الواحد
ولا يعتبر مخالفة اهل الاهواء فيما ينسبون الى الهوى لكونهم متهمين في ذلك
وهذا لم يعتبر مخالفة الروافض في خلافة ابي بكر رضي الله عنه ولا مخالفة الخوارج
الروافض في خلافة علي رضي الله عنه ولا حكم مخالفة من لا راي له في الباب الذي
يختص بالراي والاجتهاد كمسائل الطلاق والعتاق والبيع وغيرها فلم يعتد
بمخالفة العوام وكذا ليس لهل [illegible] والعامة كالفضلاء والمتكلمين الذين لم يعرفوا [illegible]

من النصوص واستنباط الاحكام وطرق المقاييس واما فيما يستغني عن الراي
ويشترك في دركه الخواص والعوام مثل امهات الشرائع كوجوب الصلوات
الخمس والزكوة والصوم فاتفاق الكل شرط فيه حتى لو وقع خلاف بعض
العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع   وقال بعضهم ذهب
ابن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى ان خلاف
الواحد لا يمنع انعقاد الاجماع ولا خلاف الاثنين بل ينعقد باتفاق الاكثر لان الجماعة
احق بالاضافة قال عليه م عليكم بالسواد الاعظم اي ما عليه عامة المومنين
وقال عليه م يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولنا ان قول حجة اجماع
هذه الامة ثبتت كرامة لهم على الموافقة من غير ان يعقد دليل الاصابة للاكثر
انه لو كان في عصر مجتهدان او ثلثة واتفقوا على حكم ثبت الاجماع مع ان العقل يجوز
اجماعهم على الخطاء كما لا يحيل اجماعهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك
ثم ابطال حكم الانفراد اي عدم اعتبار مخالفتهم وانعقاد الاجماع بدونه رايهم وقد
اعتبر خلاف الواحد في الصحابة مثل مخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في العول ومخالفة
ابن مسعود رضي الله عنه فيما لا يحصى من مسائل الفرايض فعدوا ذلك اختلافا
لا اجماعا والمراد بالسواد الاعظم الكل الذي هو اعظم مما دونه ويحمل عليه توفيقا
بين الادلة السمعية او المراد اذا وجد الاجماع من الجميع ثم خالف البعض بشبهة اعترضت
لهم انه يجب اتباعهم لا كذا ان رجوع الاقل لم يبطل بعد صحة الاجماع وهو المطلوب
عن الحديث الثاني اذ الشاذ من خالف بعد الموافقة كذا في المطلب
والصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك
اجماعا منهم على ان ما خرج عن اقاويلهم باطل فلا يجوز احداث قول اخر خلافا
لبعض من انكر الاجماع السكوتي زعما منه ان اختلافهم على تلك الاقوال سكوت عما وراءها
فلا تعرض له بقول اخر فضلا عن منعه بل الاختلاف لهم يدل على ان المسئلة اجتهادية يسوغ
فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعا منه ولنا انهم لما اختلفوا
على اقوال فقد اوجبوا كل فريق الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه لان اختلافهم عليها
واستقرارهم اتفاق منهم على ان الحق فيها وماذا بعد الحق الا الضلال ولان
الذهاب الى القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند

ببطلان اقوالهم ضرورة ان الحق واحد فاعترض على الاول بانهم انما اوجبوا ذلك بشرط ان لا يظهر وجه ثالث فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع وعلى الثاني بانه لا يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة حتى يلزم بطلان اقوالهم اذ المجتهد قد يمكن من الاصابة والخطاء الا الاجتهاد الخطاء بعينه واجيب عنهما بانه لو صح ذلك يصح مخالفة اي اجماع كان مثاله اختلافهم في مسئلة الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان للجد قسطا من المال فالقول الثالث وهو ان يكون كل المال للاخ مردود وكذا اختلافهم في زوج او زوجة وابوين على قولين للام ثلث الكل في الصورتين او ثلث ما بقي فيهما اتفاق منهم على احد الشمولين فقول ابن سيرين للام ثلث الكل في زوجة وابوين كما هو قول ابن عباس رضي الله عنهما وثلث ما بقي في زوج وابوين كما هو مذهب ساير الصحابة تكون خلاف الاجماع وفي اصول ابن الحاجب والمحصول ان الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان كما في مسئلة الجد فممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فجائز كما في زوج او زوجة وابوين اذ ليس فيه خرق اجماع لموافقته كلا من القولين من وجه ورد بان التفصيل مستدرك لاستلزام القول الثالث مطلقا ابطال ما اتفقوا عليه بمعنى البتة اما في مسئلة واحدة كحرمان الجد او في مسئلتين كالتفصيل في زوج او زوجة وابوين فانه مخالف للقولين السابقين الدالين على اتفاقهم على احد الشمولين المستلزم لنفي التفصيل كما دل القولان في الجد مع الاخ على اتفاقهم على نوع قسط من المال للجد المستلزم لنفي الحرمان ثم اختلاف العلماء من كل عصر على اقوال كاختلاف الصحابة في نفي القول الحادث عند بعض مسلكها لان ما ذكر من الدليل لا يختص بهم وبين غيرهم وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والمسابقة ما ليس لغيرهم وفي الكشف وهذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم وقد مر ان ذلك قول مرجوح واما الاجماع المركب اعلم ان الاجماع نوعان مركب وغير مركب وسماه البعض بسيطا ولما فرغ من بيانه شرع في المركب وهو اتفاق الطرفين في الحكم بعلتين مختلفتين كذا في المقدمة الخلافية ولكانه اراد بيان

لا قول لا كل

لا قول وبه نحو متصور في اكثر منه يويد تعريف الحسين هو ما اجتمع فيه الاراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة وكان المصنف لم يذكر تعريفا لاشتياق الذهن اليه من مثله وتعرض بالمقصود وهو حكمه فقال فاجماع اي حجة مثبتة للحكم كغير المركب ومع ذلك بينهما فرق اذ الحكم هنا يصير بعدها بفساد احد الماخذين كما قال علماؤنا رحمهم الله القي ناقض دون مس المراة وقال الشافعي رحمه الله بالعكس ذلك فيمن قاء ومس معا ثبت الانتقاض اتفاقا عندنا بالقي وعنده بالمس فلو قدر فساد كون القي ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض حينئذ فلم يبق الاجماع لان الحكم بالافطار بسببه كالافطار صوم رمضان بالافطار وبسبب هذا الاجماع صحة الماخذين ولم يبق بفساد احدهما لان الكل يبقى بانتفاء جزئه بخلاف غير المركب اذ لو ظهر فساد في سنده لم يبطل الحكم المجمع عليه لوجود الاجماع حقيقة وانما حكم بسقوط الاجماع ههنا بناء على صحة الماخذين فاذا فسد احدهما لم يبق الاجماع لا حقيقة ولا حكما وحينئذ اي وان الحكم يبقى بالافطار بسببه سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة على ما مر وكذا سقط المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف الثمانية لان النبي عم انما كان يعطيهم دفعا لشرهم وليلا يؤذوا صغار المسلمين الى الدين فلما اعز الله الاسلام صار ذلك عطاؤهم ذلة وطغيانا للدين فلا يعطون لانتهاء علته وفي تفسير القاضي البيضاوي والاصح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس الذي هو خاص ماله فولي ولا اي وان لم يجعل السقوط في الاشياء الشرعية بانتهاء سببه يلزم ولا نسخ بعد النبي عليه السلام واما عدم القائل ويقع في الاجماع يسمى القائل بالفصل وكانه انما لم يذكر له تعريفا لانه يعلم من رسمه قيل هو انتظام القولين في الاخلاف فيه بانفكاك احدهما عن الاخر مثله وقيل ايضا امر مسارع فيه باجماع بين ضرورة ثبوت احدهما ولا يخفى انهما تعريف بالاخفى وان الثاني تعريف بالمباين قيل في الفروق وبين الاجماع المركب انه وقع على امرين فعدم القائل بالفصل كاحد الشمولين اي شمول ثلث الكل او ثلث ما بقي في زوج او زوجة وابوين فيثبت العود بالافتراق

فمن لا حكم بالانتقاض وقدر فساد كونه ناقضا

النصح صح

ان الاجماع المركب في حكم معين كالانتقاض فيمن قاء ومس فانه مجمع مركب وان وقع على

وهو القول بنفي الثالث احدهما ولهذا سماه بعض الا خر لعدم القايل بالفصل بينهما وكالافتراق في علة الولاية فعند نا الصغر لا البكارة وعند الشافعي رحمه الله بالعكس فيمنع القول باحد الشمولين اي تعليلها او بعدم عليتها لعدم القايل بالفصل وقيل اذا اختلفوا في حادثة على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث سواء كان خارجا عن القولين كحرمان الجد او غير خارج عنهما بان يكون موافقا لكل منهما من وجه كما في فرقة زوج وزوجة وابوين فهذا يسمى اجماعا مركبا وعدم القايل بالفصل مختص بالاخر فعلى هذا بينهما عموم وخصوص مطلق ولا يخفى ما بين الحال المباينة وقسمه المصنف الى نوعين احدهما صحيح وهو ان يكون منشاء واحدا وبابهما ليس بصحيح وهو ان لا يكون المنشاء واحدا وقسم الاول الى قسمين احدهما اقوى من الاخر اي اما الاقوى فهو ان يثبت المعلل الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع على اضافة الكسان او الحكم الشرعي مثلا اذا اثبت ان علة الربوا القدر مع الجنس يلزم ان لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزي جص ومن الحديد عوضين منه لان من يقول بعلية القدر مع الجنس يقول بعدم جواز البيع للاجماع على ان ثبوت العلة يوجب ثبوت معلولها فالخلاف في البيع ناش من الخلاف في علية القدر مع الجنس فمنشاء الخلاف هو هذا الاصل المختلف فيه وهو واحد وكذا اذا اثبت ان الصغر علة لولاية الانكاح يلزم ان يملك تزويجها من غير فصل بينهما فمنشاء الخلاف ان الصغر علة ام لا وهو الاصل المختلف فيه وقيل منشاء الخلاف في الاول ان علة الربوا ماهي وفي الثانية ان علة الولاية ماهي لكن يرد عليه النقض بالنوع الثاني اذ يقال فيه علة الاشتغال ماهي فيكون المنشاء واحدا فيه ايضا وما ذكرنا يلوح لك ان القول بان مراده بعدم القايل بالفصل بين الجص والحديد والفصل بين الثيب والبكر وقع عن مراده بمراحل وهذا اي هذا النوع من الاجماع صحيح نصا من الاجماع المنعقد في العموم اي مطلق الاجماع او من الاجماع المركب على قول من اشار الى المناسبة بينه وبين عدم القايل بالفصل والمثال المشهور ان الثاني اذا اثبت ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا النذر بصوم يوم النحر صحيح والبيع الفاسد يفيد الملك فمنشاء الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله وهو

واحد

الخلاف

واحد وهو ان النهي هل يوجب تقريرها ام لا والمحال المنشاء فيه اظهر واضعف اشارة الى القسم الثاني وهو ان نثبت فرعا من الاصل المختلف فيه بدليله ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع اخر المخصم متفرع عن اصله كما يقال الحديث فقد خص بعض منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين اذ المراد ماحله وهو عام يتناول المطعوم وغيره واذا ثبت عدم جواز بيع هذا النص بيع حفنة مطعوم بحفنتين منه لعدم القايل بالفصل او نقول اذا لم يحرم يلزم شمول العدم والاجماع وقع على ان فساد ما نقول بجواز وعدم جواز بيع الجص بجنسه متفاضلا والشافعي رحمه الله بعكس ولا يجوز مسألة الحفنة فرع الخصم بوجود اصله وهو الطعم فيها دون اصلنا اذ القدر منتف فيها وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم على ما عرف وان كان موجب هنا الا يعرف فقوله من اصله متعلق بالفرع والضمير للخصم وقوله متعلق بالاثبات والضمير اليه ضمير يتمسك وقد اشتهر هنا رواية اخرى وهي فرع ثبوت الفعل وتركه الخصم ولا يدفعها من يعتبر منقول مثلا ان يقال فرع الخصم من اصله خلافه لا ان العسك بالاجماع ليس في اثبات حكم فرع الخصم من اصله بل في اثبات حكمه وقوله في هذا القسم دون الاول الى اخره فيه اشتباه اذ لا يخفى ان بالالتزام تسامح وتكلف او ارتكاب وجه بعيد وتعسف ولا اختلاف الاراء في تحريره وتحقيقه وتوجيهه وتطبيقه ونحن على ان يذكر ما سنح لنا وما وقع لغيرنا مما كان اقل تسامحا واقرب تعاطيا ونشير الى بعد مما حكي عن غيرنا لا عنادا معولا على فكر الصائب في ايثار ما هو اقرب الى السداد فعليك بحسن التدبر في هذا المقام فلنعم مراد الاقدام ومزال الاقلام فنقول هذا القسم دون الاول لان ثبوت الحكم في الفرع وهو عدم جواز بيع الجص بالجص متفاضلا ولئن دل على صحة اصله المثبت له لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وهو كون الطعم علة اذا لم يتحد الاصل اي الاصل المثبت له وهو النص والاصل المختلف فيه وهو القدر مع الجنس فانهما لو كانا متحدين للزم من صحة الاول صحة الثاني وهو القدر مع الجنس فيلزم فساد اصل الخصم وهو الطعم لما مر في القسم الاول ولئن لم يتحدا لم يلزم ذلك ولان تحا غير لازم لجواز

ان يكون الحكم معلولا

بعلل متعددة كالملك يثبت بالشراء والارث وغيرهما فلا يلزم فساد اصل
الخصم وليس المراد باتحادها اتحاد مفهومها بل اعم حتى لو اتحدا فرداً بان كانا
متساويين يلزم من صحته صحة الاصل المختلف فيه للتلازم بينهما ويلزم منها فساد
اصل الخصم فان قيل لا نسلم ان صح علية القدر مع الجنس يستلزم فساد الطعم
لعدم المزاحمة لان الاسباب في الحكم يثبت بعلل متعددة قلنا اتفق الفريقان
على ان علة الربوا احدهما لا كلاهما ولا غيرهما فاذا ثبت صحة احدهما
لزم فساد الاخر ضرورة وعن هذا قيل لا تفاوت بين القسمين سوى ان
في الاول ابطال الاصل اولا وفي الثاني ابطاله بواسطة الفرع للتلازم بين
الاصل والفرع في الصحة والفساد وفي بعض النسخ اذ لم يتحد ويمكن ان يقال
في توجيهه انه تعليل للعدم لزوم فساد اصله وهذا لان الفساد انما لزم من
الاتحاد فلم يلزم الفساد عند عدمه ولا استبعاد في عدم الاتحاد لجواز
تعدد العلل وللبعض المحققين في توجيه كلام المصنف لزوم هذا القسم
دون الاول انه اذا تعدد الاصل كالطعم والقدر فاثبات الحكم في الفرع
لعدم جواز بيع قفيز جص بقفيزي جص وان دل على علية القدر مع الجنس
لكنه لا يدل على عدم علية الطعم لجواز تعدد العلل فيحتمل ان لا يجوز في الجص
بعلة القدر وفي الحفنة بعلة الطعم بخلاف القسم الاول حيث اثبت ان العلة هي
القدر دون الطعم واستخبر باصحابنا لان هذا الاحتمال بعد اجماعهم على ان العلة
احدهما لا كلاهما وقيل صرح بهذا الاجماع هذا القائل ولولاه لم يستقم
قوله دون الطعم وقيل في توجيهه انه ليس معنى الاجماع الا عدم القول
في مثله ليس في قوة القول بالعدم لان اثبات علة مخصوصة لحكم الربوا مثلا
في فرع الخصم لا يدل على انتفاء الحكم لجواز تحققه بعلة اخرى لعدم جواز بيع
قفيز جص بقفيزي جص للحديث يجوز بيع حفنة مطعوم بحفنتين منه لعدم
القائل بالفصل اذ القائل بعدم جواز الاول قائل بعدم جواز الثاني فهذا
ليس في قوة القول بعدم الفصل لان القول الاول لم يتضمن اعتبارا لعلة القدر
والجنس والا منتف في الثاني لكن انتفاء العدد في الثاني لا يدل على انتفاء مطلق العلة لعدم

الراجح

اي القدر مع الجنس صح

الراجح في الاسباب بخلاف ان يكون في الفرع الثاني علة اخرى موجبة لحرمته فلا يكون
عدم القول فيها في قوة القول بالعدم بخلاف القسم الاول فان عدم القول بالفصل
بين الاصل وفروعه في قوة القول بعدم الفصل بينه وبين فروعه لاستحالة
تحقق الاصل بدون ترتب فروعه عليه والمراد بالحاكم الاصلين ان يكون
الاصل احدهما على منع الجمع ولا يشترك في ورود ما ورد على الاول عليه
وفي عدم دلالة العبارة على ما ذكر من الفرق ان عدم القول في قوة القول بالعدم
في الاول دون الثاني وفي تفسير الحاكم الاصلين بمنع الجمع بينهما غاية البعد
ولو فسر عدم الاختلاف بذلك لكان اقرب لكن يلزم حينئذ ان يكون عدم القول في قوة القول
بالعدم في الثاني ايضا لا سيما احد الطرفين في مانعة الجمع يقتضي عدم الاخر على ما عرف
وفيه ميل تعدد الحال وقد المراد بعدم الحاكم الاصلين عدم ثباتهما وقيل
هذا القيد مستدرك بل لا يكاد يصح عند التامل لكن التامل افادنا ان الالقاء بكلام
يصح انما هو حطه لكلام السلف سيما عند وجوه المحامل الصحيحة
لا يقال يعتبر السؤال ان هذا المجموع اي عدم الجواز في الفرعين مما لم يقل به احد
للاتفاق على الافتراق بينهما في الحكم فلو ثبت هذا المجموع وهو شمول العدم يلزم
اجماع الامة على الخطاء واللازم منتف فينتفي شمول العدم فيثبت جواز بيع الحفنة
بالحفنتين لتحقق عدم الجواز في الجص بالنص فيكون هذا الوصف قويا ايضا مثبتا
لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون المخطئ في مسئلة الجص مثلا مصيبا
في مسئلة الحفنة والمخطئ في مسئلة الحفنة مصيبا في مسئلة الجص فلا يلزم
اجماعهم على الخطاء لكون البعض مصيبا في احد الامرين واورد بان المسئلتين
متفرعان على اصل واحد عند الحنفي رحمه الله وهو القدر مع الجنس وكذا عند الشافعي
رحمه الله وهو الطعم فكون احدهما مصيبا في احديهما يستلزم كونه مصيبا في
الاخرى ضرورة واجيب بان الاصل وان كان متحدا لكنه عند قيام الدليل فيحتمل
ان يكون الشافعي رحمه الله مصيبا في مسئلة الحفنة بعلة الطعم مخطئا في مسئلة
الجص لقوله عليه السلام لا الصاع بالصاعين وكذا ابو حنيفة رحمه الله يكون مصيبا
في مسئلة الجص بعلة القدر مخطئا في مسئلة الحفنة بقوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء ثم اللازم عدم لزوم الاجماع على الخطاء لاستحالة

حكم الفرع ... بالعدم صح

اللهم الا ان يراد بها عدم اللزوم او تقدر مضاف اي استحالة لزوم اجماعهم
على الخطاء ففي اللفظ تسامح وقد بلغنا في هذا الباب تقرير لمجهار
لمباحث المحصول وتحرير لمرادها دون المتقدمين فآثرنا الاعراض
عن ايرادها والايراد عليها وشغلنا ان لا نشتغل على الحاشية بسبب
الاشتهار بالصعوبة بين العامة ولا فلسي بتلك الصعوبة   والنوع
النوع الثاني من نوعي عدم القائل بالفصل ان المسائل متعددة كما اذا ادعى
الخصم ان المس ناقض للاجماع على انه او القيء ناقض اذ لا قائل بانهما ناقضان
ولا بان شيئا منهما ليس بناقض لكن القيء ليس بناقض لانه تعليم فالمس
ينقض فتعين ان المس ناقض ولا يلزم شمول العدم وهو يستلزم لخطئه
اجماعهم واللازم منتف فيتعين شمول العدم او نقول والا يلزم شمول العدم وانه
باطل فالقول بانه يكون خارجا عن اقوال العلماء فيكون باطلا اذا ادعينا ان القيء
ناقض لقوله عليه السلام القلس حدث فلا يكون المس ناقضا للاتفاق على
الا عداوة وقد ثبت بناقضية القيء فلا يكون المس ناقضا ولا يلزم شمول العدم
الى آخر ما ذكر فمنشأ الخلاف امران احدهما ان القيء ناقض ام لا والآخر ان المس
ناقض ام لا ومثل هذا ليس بصحيح لما ذكرنا ان الخطاء في احد المسلكين جائز لمن
يكون مصيبا في الاخرى فجاز ان يكون المخطئ في ناقضية القيء مصيبا في عدم
ناقضية المس وبالعكس فلم يلزم من القول باحد الشمولين اجماعهم على
الخطاء لكن منهما غير خطاء في الآخر وقيل لما ذكرنا اشارة الى
قوله فلو قدر عدم كون القيء ناقضا الى آخره يعني لا يعني هذا الاجماع بنفسه
احد المأخذين ولو السلف تمسكوا في كل مسألة بدليل فلو كان مثل
هذا صحيحا لا تشوا الحكم في مسألة وتمسكوا في البواقي لعدم القائل بالفصل
كما اذا ادعينا ان القيء ناقض بقوله عليه السلام القلس حدث فنقول صح النذر
بصوم يوم النحر لان ناقضية القيء مع عدم صحة النذر مما لم يقل به احد وكما اذا
ادعينا صحة النذر بصوم يوم النحر فنقول طول الحرة لا يمنع نكاح الامة لان من
صحة النذر المذكور مع منع الطول من نكاحها مما لم يقل به احد فصل القائل على

لن

ان مثل هذا ليس بصحيح ان صح الفرع ولئن دلت على صحة اصل لكنها لا توجب
صحة اصل آخر يتفرع عليه المسألة الاخرى فصحة النذر المذكور ولئن دلت على
صحة اصل آخر يتفرع عليه المسألة الاخرى وهو لكن الشرط لا يوجب عدم
الحكم عند عدمه ولسنا نصر على هذا ان الشرط قبل الحدود او التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل ولئن كان مشهورا عند اهل الجدل مقبولا
عند ارباب النظر لتبكيت الخصم والزامه لكنه قاصر في البيان لا يكشف عن الحق
كالبرهان اليه اشار صاحب التسهيل ولعل الشيخين وكبراء الفقهاء انما
طووا ذكره في كتبهم لذلك   ثم للاجماع مراتب قوة وضعفا
كما للكتاب والسنة من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ومن الآحاد
والمشهور والمتواتر فالاقوى اجماع الصحابة الذي ثبت بنصهم كاجماعهم
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع مستجمع للشرائط بلا اختلاف
لوجود عترة الرسول واهل المدينة فيهم ولوجود النص من الكل فهو مثل المحكم
من الكتاب والمتواتر من الاخبار ثم الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت
الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد
وهو في الدلالة على التقرير دون التنصيص ثم اجماع من بعد الصحابة
على حكم لم يظهر فيه مخالف من الصحابة كالاجماع على الاستصناع لان الصحابة
رضي الله عنهم خلفاء الرسول ومن بعدهم خلفاؤهم فيقع بينهم وبين خلفائهم
التفاوت قدر ما يقع بينهم وبين الرسول لقوله عليه السلام خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
اما فهم الحديث رتب النبي عليه السلام على مراتب في الخيرية فكذلك حجيتهم
كونهم حجة لانه ثابت بما يشير اليه صفة الخيرية كما في النفوس وهذا يشعر
بتقدم اجماع الصحابة نصا او سكوتا على اجماع من بعدهم وظاهر كلام المصنف
ينبئ عنه وان ثبت تقدم اجماع من بعدهم نصا على الاجماع السكوتي من الصحابة
كما ظنه البعض فوجهه لكن لعل اجماع من بعدهم يحتمل ان يكون نصا وان يكون
سكوتا كاجماعهم وكأنه لم يذكر ذلك اكتفاء بما سبق فكل منهما قسمان
والقسمان الاخيران دون الاولين اذ لا ارتياب في تقدم اجماع الصحابة

نصا على اجماع من بعدهم نصا او تقديم سكوتهم على سكوتي من بعدهم وهذا القدر كاف
لصحة اطلاق لفظ ثم عكس ان يقال ثم الذي عطف على نصا اي الذي ثبت نصا والذي
ثبت كذا وقوله ثم اجماع عطف على اجماع الصحابة فيتم الاول للذي ثبت بقسمي اجماع
الصحابة ويتم الثاني للذي ثبت من اجماع الصحابة نصا واجماع من بعدهم وفي العبارة
اشارة اليه فليتامل يويده قول صاحب التحقيق اجماع غير الصحابة مختلف
فيه فانحط درجته عما هو متفق عليه اذ لا شك ان المتفق عليه وهو
اجماع الصحابة نصا اما السكوتي مختلف فيه   ثم اجماعهم اي اجماع
من بعدهم على حكم سبقهم فيه مخالف وصورة المسئلة ما اذا اختلف اهل عصر في مسئلة
ثم اتفق من بعدهم على احد قوليهم في تلك المسئلة فذهب عامة اهل الحديث
وبعض اصحاب الشافعي الى انه يمنع وبقي المسئلة اجتهادية كما كانت لان
المخالف لو كان حيا لكان خلافه مانعا فكذا اذا مات لان موته لا يبطل قوله
وهذا لانا انما اعتبرنا خلافه في حياته لا لحيوته بل لحجته وبالموت لا يبطل
الحجة ولا يبطل فاقوال ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله لم يبطل بموتهم ولانه لو انعقد
الاجماع لوجب تضليل مخالفه واللازم منتف لجواز تضليل ابن عباس رضي الله عنهما
في مسئلة توريث الام مع الزوج والابوين ثلث المال كاملا وقد اجمعوا
على خلافه كذا في التقويم وقال بعض مشايخنا هذه المسئلة مختلفة بين
اصحابنا فعند ابي حنيفة رحمه الله يكون مانعا خلافا لصاحبيه وهو اعلى مسئلة
جواز بيع امهات الاولاد فان المسئلة كانت مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم
ثم اجمع من بعدهم على عدم جوازه بحيث قال محمد رحمه الله القاضي اذا قضى بيعها
لا ينفذ قضاؤه وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمهما الله انه ينفذ فاستدلوا
من ذلك انه ليس باجماع عند ابي حنيفة واجماع عند محمد وقال عامة مشايخنا
انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله
وهو مختار المصنف وهو الاصح لان الدليل الموجب لحجية الاجماع مطلقة لا يفصل
بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه خلاف وتخصيص صرفها الى الثاني تخصيص بلا
غير دليل فلا يجوز يويده انه لا عبرة للخلاف اللاحق في انعقاد الاجماع فكذا

لا عبرة

لا عبرة للخلاف السابق واتفاق الحجة بعد ممنوع فان باجماع من بعدهم ظهر انه كان
شبهة لا حجة ودليلا اذ الدليل لا يظهر خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضي الزمان وقيام
الدليل على بطلانه دليل كونه شبهة وانما لم يجب تضليل المخالف لانه لم يصر
ضالا لانه خالف حين لا اجماع فكان كالخلاف وجد من الصحابة رضي الله عنهم في زمن
النبي عليه السلام فيتبين خطاء بعضهم فانه لا يصير ضالا بما قاله بعد ظهوره
قبل بلوغ نص الرسول عليه السلام وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد
عند محمد رحمه الله لكون هذا الاجماع مجتهدا فيه او وقع شبهة فيه فلا
ينقض القضاء به   لكنه اي اجماع من بعد الصحابة فيما لم يسبق فيه
خلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة فيه ولكن
يجوز الزيادة به لعدم الاعتداد بالخلاف الواقع فيه واجماعهم فيما سبق فيه خلاف
بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم وفي التقويم فقد اختلف
الناس في هذا الاجماع اهو حجة ام لا فالصحيح انه يصير موجبا علما بلا شبهة وهذا
كان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب   ونقله نقل الاجماع على مثال
نقل السنة فكما ان السنة ثبت في حقنا بدليل لا شبهة فيه كالمتواتر وبما فيه شبهة
كالمشهور والاحاد فكذا اجماع الصحابة اذا انتقل الينا باتفاق اهل كل عصر على
نقله كان كالحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل الاجماع كالحديث
السنة المتواترة وذلك كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واذا انتقل السا
بنقل الاحاد كان كخبر الواحد فيوجب العمل لا العلم فكان مقدما على القياس كخبر
الواحد وهذا لان الشبهة في الاجماع في الطريق لا في اصله لانه حجة قطعية بقول
الرسول عليه السلام والشبهة في القياس في اصله وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني
ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على الاربع
قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وما روي
عن ابن مسعود رضي الله عنه حين سئل عن تكبير صلاة الجنازة اربع او خمس او سبع
او تسع قال كل ذلك قد كان الا اني رأيت اصحاب رسول الله عليه السلام يكبرون اربعا
ومن الفقهاء من انكر النقل بالاحاد في هذا الباب وهذا قول لا وجه له كذا ذكره ... والله اعلم

باب القياس

ان القياس نوعان عقلي وهو ما استعمل في اصول الديانات وقيل في حده
هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وشرعي وهو القياس في احكام
الحوادث التي لا طريق الى معرفتها سوى الشرع وليس فيها نص ظاهر
وهذا الباب معقود لبيان ما لابد للقياس الشرعي من معرفته وهو سابع
معناه اخره ليخرج اللفظ عن حد اللغو والاهمال وشرطه اذ لا عمل
للشي الا عند شرطه وركنه اذ لا قوام للشي الا به وحكمه اذ هو المقصود
وبه يخرج الفعل عن حد العبث ثم للسائل بعد ذلك ولا بد له الدفع لجميع الشبه
اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله نظيرا للآخر
ومنه يقال قاس الجراحة بالميل اذا سبرها به وقدر عمقها به ولهذا سمي
الميل مقياسا ومسبارا قيل ويستعمل في التشبيه يقال هذه المسألة
قياس تلك المسألة اذا كان بينهما مشابهة في وصف العلة ولا يتعلق
بحكم واجعله نظيرا اشهر اشار اليه والفقهاء اذا احرزوا حكم الفرع من الاصل مما هو
نظيره سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل في العلة والحكم وتسويتهم
احدهما بالآخر وفيه اشارة الى المعنى الاصطلاحي وتنبيه على المناسبة بين
المعنيين واعترض الحكيم السمرقندي بان الحكم اما يؤخذ من دليله بالاستدلال
المتأخر عنه والدليل هنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المتأخر
عن القياس عبارة عن نفس هو عين القياس اجاب عنه صاحب التحقيق
بانا لا نسلم ان الدليل ليس الا القياس بل الذي اخذ منه حكم الفرع كالاستدلال
هو ما اوجب الحكم في المقيس عليه ومن اخذ بهذه الصفة هو القياس وسوف
الحكم في الفرع حكم هذا الاصل بيانه انهم اخذوا انتقاص الطهارة في غير
السبيلين من الاصل وهو الخارج المعتاد لعلة جامعة فالاصل هو الخارج
او الدليل الموجب للانتقاص في المخرج والحكم هو الانتقاص واخذ هذا الحكم
منه للفرع هو القياس والمراد من الاخذ اثبات مثل ذلك الحكم في الفرع
مسوقا من الاصل وسوق من الانتقاص هو حكم هذا الاخذ فعلم ان الاخذ
ليس بمتأخر عن القياس بل ولا مرتبة بل هو عين القياس وقيل في
تحديده هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع

بينهما

بينهما واعترض عليه بانه لا يخرج عن استدراك اذ المقيس ثابت حكم معلوم المعلوم
بامر جامع وبانه يشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل
وعرفه القاضي الامام بتعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره واعترض
عليه صاحب الميزان بان حكم الاصل من الحل والحرمة وعلته وصف للاصل ولا ينتقل
عن الاوصاف والتعدية محال وانما الثابت في الفرع المثل وبان القياس
يجري بين المعدومين بان يقاس المعدوم بعد الوجود بالمعدوم الذي
لم يوجد كما يقاس زوال العقل وعدمه بسبب الجنون بعدم العقل في
الطفل في حق سقوط الخطاب بجامع العجز عن فهم واداء الواجب وذكر الاصل
والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع
لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع
لاحق ولا يوصف المعدوم بالسبق والتأخر واجيب عن الاول بان
المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في الفرع من الحل والحرمة ونحوهما
اذ التعدية في مثل هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الوجه وهذا مفهوم
هذا التركيب من غير ريبة بطريقة لقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم ان
المراد ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضرب زيد وعن الثاني بمنع
جريان القياس بين المعدومين والمذكور في المثال عدمي لا معدوم
ومنع تفسير الاصل والفرع بالشيء بل يفسر بما يبتنى وانه اعم من الشيء
ومنع عدم وصف العدمي بالسبق والتأخر ولا ينتقض عكسه بخروج
القياس الاقتراني والاستثنائي لما ظن لانه ليس بقياس في عرف الشرع
والمختار ما اختاره رئيس العلماء انه ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر فاختار لفظ المثل لئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف واختار
لفظ المذكور ليشمل الموجود والمعدوم ولفظ الابانة دون الاثبات للتنبيه
على ان القياس مظهر لا مثبت ولذا قالوا صلة القياس في اللغة هي الباء
وانما جعلت صلته على في الشرع لتضمين معنى البناء للانباء عن انه لا يصلح
للاثبات ابتداء والقياس مصدر قاس وقايس كالقتال من قاتل والنعل
مؤنث سماعي والتذكير بالنظر الى ظاهر اللفظ وهو لا اعتبار اختلف العلماء
في القياس الشرعي فقال

عامتهم انه حجة يجب العمل بها للتعدية حكم النص الى الفروع الا انه لا يصلح
لاثبات الحكم ابتداء وهو مذهب الصحابة والتابعين والصالحين من ائمة الدين
رضي الله عنهم اجمعين وقال اصحاب الظواهر مثل داود بن الاصفهاني ومتبعيه
وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني انه ليس بحجة تمسك النفاة بقوله
تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
ففي هذه الايات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما نصا او اشارة
او دلالة او اقتضاء فلو كان القياس حجة وهو عندكم حجة عند عدم النص
يلزم ان لا يكون الكتاب كافيا ولا تبيانا لكل شيء وبان القياس ادون البيانين
من الاحتمال والخطاء فلا يليق بالحكيم ان يثبت احكامه في العباد بادون البيانين
مع قدرته على البيان بالاعلى وهو النص والجواب ان من مقتضى الحكمة بيان
بعض الاحكام بطريق الخفاء تحقيقا للابتلاء واظهارا لفضل العلماء بالتعليم
والتعلم والتامل في النصوص لاستخراج المعاني المودعة فيها التي يستنبط بها
الاحكام ولو كان مقتضى الحكمة البيان بالاعلى فقط لجعل الدلائل كلها جلية
قطعية الدلالة والثبوت ولم يرد نص ماول والعام مخصوص ولا خبر واحد
ولم يوجد التشابه في مقابلة البينات وتمسك العامة بقوله فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه
سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة قال تع ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار
وقيل الاعتبار المجاوزة والانتقال مشتق من العبور ويقال عبرت النهر اي جاوزته
والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والعبرة الدمعة التي عبرت من العين
وعبر الرؤيا جاوز منها الى ما يلازمها وذلك موجود في القياس فانه مجاوزة
الشيء بنظيره ورده اليه وفيه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيشمله الاعتبار
المامور به وهذا استدلال بعبارة النص على ما هو المذكور في الكشف
وبالاشارة على ما اختاره صاحب السعد نظرا الى ان رد الشيء الى نظيره ولئن
كان الاتعاظ والقياس لان الكلام مسوق للاتعاظ لا للقياس وهذا اذا
اريد عاملية المثلات في غيره ولئن اريد الاعتبار في المثلات فحسب فيستدل

[illegible] يشمل

بدلالته

بدلالته كما بينه المصنف ويزداد ذلك وضوحا بالتنبيه على تمكن معاني
الاية فنقول قال الله تع هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب الاية
فقوله الذي اخرج بيان العقوبة اذ الاخراج يوازي القتل في الطباع قال تعالى
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم والذين كفروا بيان الجناية وتنبيه على
السبب اذ الكفر يصلح سببا للقتل فيصلح سببا للاخراج ومن اهل الكتاب
بيان محل الجناية ومن ديارهم بيان محل العقوبة ولاول الحشر بيان
تكرار هذه العقوبة وفي الكشاف معناه ان هذا اول حشرهم الى الشام
وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام والحشر الثاني
اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام وقيل حشر يوم القيمة لان
الحشر يكون بالشام عن قتادة تجيء نار من المشرق فتحشر الناس الى ارض الشام وبها
تقوم عليهم القيمة وقوله وما تقوم عليهم القيامة وقوله وما ظننتم ان يخرجوا
بيان ان المسلمين اظهروا العجز وظنوا انهم مانعتهم حصونهم ان تمنعهم حصونهم
من باس الله بيان اغترارهم بوثاقة حصونهم وقوله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
اي بامره بيان ان النصرة جزاء التوكل واظهار العجز وقذف في قلوبهم الرعب بيان
ان المقت والخذلان جزاء الاغترار بالشوكة والاعتماد على الحصن فالقوة الى
ما لا يحصى من معاني النص ثم دعانا بقوله فاعتبروا الى التامل في امثال هذه
المعاني فيعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم
فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم اذ الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في المعلول فكذلك في احكام الشرع كان التامل في النصوص
لاستنباط المعاني التي تثبت بها الاحكام ليعمل بها فيما لا نص فيه احترازا
عن العمل بلا دليل اذ لا فرق بين حكم هو هلاك يتعلق بوصف هو كفر وبين حكم
هو تحليل او تحريم يتعلق بوصف هو كيل مثلا فالتنصيص على الامر بالاعتبار
في احد الموضعين يكون تنصيصا على الامر في الموضع الاخر ولو خرج السهو فان
التعليل يدل على ان القصة السابقة علة فاعتبروا علة لوجوب الاتعاظ بناء
على ان الحكم مرتب بوصف السببية يجب الحكم عليه بوجود المسبب في قوله
هذه القصة الكلية لا يتوقف التعليل واذا ثبت القصة الكلية ثبت وجوب القياس

في الاحكام الشرعية وهذا
المعنى يلوح من لفظ الفاء

وهي للتعليل فيكون مفهوما لغة فيكون دلالة لا قياسا ولا يخفى أن هذا التعليل إنما
يشعر بكونه إشارة أو مجرد وفاق دلالة والمسئلة المعقولة لما بين الفقهاء والمعاني
عليه من المماثلة وحراسته سنة مثلها والأمر في ذلك متعلق بالنظر والتأمل
وكذا أنه لا يستنبط المعنى ومن ليس بمتعلق بالاستنباط والاجتهاد ولا علة
الكلف التاعلة لا سيما أو لا عبارة ثم قد اختلف أهل الأصول
في تعليل النصوص على أربعة مذاهب فقيل الأصل في النصوص عدم التعليل
إلا عند قيام الدليل كما ورد في المرة وقيل الأصل فيها التعليل بكل وصف
يمكن التعليل به إلا إذا وجد ما يمنع التعليل بالبعض وقيل الأصل التعليل
لكن لا بد من دليل مميز بين وصف هو علة ووصف هو ليس بعلة ونسبه
المصنف إلى الشافعي رحمه الله بطريق الحرمة كما ذكره صاحب الميزان لكن
المذكور في التقويم وقال الشافعي رحمه الله على ما دلت عليه مسائله وليس
أحفظه حدها له وفي أصولي الشيخين وهذا أشبه بمذهبه ومختار عامة
أصحابنا هذا إلا أنهم قالوا لا بد قبل التعليل من إقامة الدليل على أن هذا
النص معلل وجه القول الأول أن النص يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة لا
بعلته لعدم دلالة النص عليها لغة ولهذا اختص باستنباطها الفقهاء والتعليل
ينقل حكمه إلى معناه وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار إلى التعليل إلا بدليل
كما لا يصار إلى المجاز إلا بقرينة بل أولى لأن المجاز أحد نوعي الكلام والمعنى المستنبط
ليس كذلك وجه القول الثاني أن الأدلة الدالة على حجية القياس من غير
فصل بين نص ونص دلت على أن التعليل هو الأصل في كل نص إذ لا قياس
إلا بعلة وما لم يمكن التعليل بجميع الأوصاف لأن ذلك لا يوجد إلا في المنصوص
فيلزم انسداد باب القياس ولا بواحد غير معين للجهالة ولا بواحد
معين للترجيح بلا مرجح كانت صلاحية التعليل لكل وصف أصلا فلا
يترك ذلك إلا إذا منع مانع من مخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف كالخبر
لما كان حجة ولا يثبت إلا بنقل الرواة واجتماعهم على رواية كل حديث
متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك إلا بمانع من مخالفة دليل
فوقه وقوله في التعليل ترك الحقيقة إلى المجاز قلنا ليس كذلك لأن من شرط

التعليل

التعليل بقاء الحكم في المنصوص على حاله فالحكم في المنصوص بعد التعليل
ثابت بالنص لا بالعلة وإنما التعليل لإثبات الحكم في الفرع وجه القول
الثالث أن التعليل إنما يكون بوصف من الجملة لا بكل الأوصاف لما مر ولأن
الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة
في النص وذلك اتفاق منهم أن العلة أحد الأوصاف لا جميعها وذلك مجهول
فلا بد من دليل مميز وجه المختار أن من النصوص ما لا يعلل بالاتفاق واحتمل
أن يكون هذا من جملته فلا يبقى حجة على غيره وهو الفرع إلى أن يقوم الدليل
على أنه من النصوص المعللة لكن لا يسقط بهذا الاحتمال كونه الأصل في النصوص
التعليل فجاز التعليل للعمل لا للإلزام على الغير عند قيام الدليل
على كونه معللا لأن الظاهر يصلح للدفع لا للإلزام بمنزلة استصحاب الحال فإنا
نجعل المفقود حيا باستصحاب حتى لا يرث منه أحد ولكن لا يرث من
غيره لأن الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لاستحقاق الغير لا
موجبة لاستحقاق المفقود وشهادة مستور الحال فإن الخصم إذا طعن في حريته إلا ببينة
حجة عليه باعتبار الحرية أي أصلية لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته
في حقه بهذا الاحتمال مثل العلة التي هي المصدر لازم والتعدية عليك فالصواب
أن يقال معلل لا معلول لكن ذكر في الصحاح علّ الشيء فهو معلول وفي العرف
رجل عليل ذو علة ومعلول ولا يلزم جواب عما يورد هنا وهو أن
لا اقتداء بالرسول عليه السلام في أفعاله أصل وقد يثبت اختصاصه ببعض الأفعال ثم
هذا الاحتمال لم يورث ذلك الأصل حتى جاز الاقتداء به في أفعاله وصح الإلزام
به على الغير ما لم يقم دليل مانع فينبغي أن يجوز العمل بالأصل هنا والإلزام به
على الغير من غير اشتراط قيام دليل على كون النص معللا في الحال وتقرير الجواب
أن الشرع ما بعث إلا للاقتداء على ذلك بالدلائل القطعية السالمة عن المعارض
فلم يسقط وجوب الاقتداء به باحتمال اختصاصه ببعض الأفعال كما لم يسقط
العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان أصله موجبا قطعا ما لم يقم دليل التخصيص
فأما النص فللابتلاء بالوقف تارة وبالاستنباط أخرى لكل ذلك أصل فلما
احتمل الأمر لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين فلا بد من قيام الدليل على كون النص معللا
في الحال ليصلح للإلزام على الغير

ومثاله انا اذا اردنا تعليل نص الربوا في الذهب والفضة بالوزن مع الجنس
والمسايل سيكرر ذلك احتجنا الى اقامة الدليل على انه معلول في الجملة بان نقول
هذا النص يتضمن التعيين باشتراط القبض بقوله عم يدا بيد وذلك اي التعيين
من باب الربوا وفي بعض النسخ من باب الربوا اي يتحقق الربوا في هذه الاحوال
عند فوات التعيين اذ البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الكالي بالدين فانه حرام
لنهي النبي عم عن بيع الكالي بالكالي وتعيين البدل لا غير شرط هنا احترازا عن
شبهة الربوا اذ العين خير من الدين وان كان حالا وبالاجماع يجوز ان يكون
العين من الدين ولم يجب في قوله ان كان له مال عين وله ديون على الناس
يوكل نهي النبي عم عن الربوا والريبة فالمراد بالريبة شبهة الربوا وقد وجدنا
هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره اجماعا
في شرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد
الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل الصرف وعند
اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعا فيمن اشترى برا بعينه بشعير
بعينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لا بد من التعيين
في احد البدلين بقبول المساواة في البدل باليد كما في الوباء ذهبا بفضة وكم
لقبض احدهما ولتعيين راس المال في السلم اجماعا واذا ثبت التعدي
في وجوب التعيين ثبت ان النص معلل اذ لا تعدي بلا تعليل وكونه
معلولا في ربوا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربوا الفضل فيصح
تعدية حرمة الفضل بعلة الوزن الى ساير الموزونات لانه عينه
اي ربوا الفضل عين ربوا النسيئة لان كلا منهما فضل بل ربوا الفضل
فوقه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل ولانه ربوا
صورة ومعنى وربوا النسيئة ربوا معنى لا صورة وههنا الجاب احدها
منع ثبوت الحكم فيما ذكر من الصور بالتعدية بل ثبوته اما بالنص او بالاجماع
وثانيها ان اشتراط كون النص معللا مشكل لان التعليل في المنصوص
ان توقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف بتعليل اخر
تسلسل وان لم يتوقف فقد استغنى بعض التعليلات عن اثبات كون

النص

النص معللا واستصعبه صاحب السعي وثالثها ان كله انما يقتضي عدم
جريان الربا في غير النسيئة واجيب عن الاول بان هذا المنع لا يضرنا لان
حاجتنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع
النقدين وقد دللنا على ذلك حيث وجدنا وجوب التعيين في غيره وفيه
بحث وعن الثاني ان اشتراط كون النص معللا لا يستدعي توقف كل تعليل
على اخر اذ المراد منه ان يثبت قبل التعليل ان الحكم في النص ثابت على علة ادى به
سوى ما حضر ويعلم ذلك بالتعليل ويثبت ذلك اما بالنص او بالاجماع
او بتعليل ينتهي الى احدهما لئلا يتسلسل وفي قوله وكونه معلولا ثبت
بالاجماع الى اخره اشارة الى ذلك وعن الثالث بان المراد نوع من الربوا وهو
الذي يدون والريبة باتفاق احد الوصفين لا يثبت بيع صنفوا حكما ثبت
بالوصفين وذا لا يكون الا في النسيئة اذ حقيقة الفضل منوطة بالوصفين
لا بغيره ولا يعد ان يستغنى الا سد ما من التاكيد بالحصر والشافعي
رحمه الله علل الشافعي تحريم الخمر بوصف الاسكار والحق بها ساير الاشربة
المسكرة بهذه العلة محرما قليلها وكثيرها واوجب الحد بشرب القليل منها
ولا دليل له على كون النص المحرم معللا بل دل على انه غير معلل وهو قوله عم
حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب فقوله بعينها يدل على ان حرمتها غير
منوط بعلة ولما كان ثبوت الحرمة والنجاسة في بعض ما شربه كالمطبوخ
ادنى طبخ اذا اشتد والني من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد مظنة ان يكون
بطريق التعدية ولا تعدي بدون التعليل اجاب بان ذلك النوع احتياطا فان
قوله عم الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى الكرم والنخلة [illegible] يوجب
ان يكون حكم هذه ما شربه حكم الخمر لا بطريق التعدي بل لان حكمها ثابت
على الوصف الذي ثبت في الخمر لانه يكفر مستحلها ويحد بشاربها فلا يظهر
كون النص المحرم للخمر معللا وكونه اي كون النص معللا ثبت
باجماع القايسين كاجماعهم على ان نص الربوا معلل وان اختلفوا في العلة
وبالنص ايضا بان نص الشارع معللا بان العلة هذا او بايراد حرف ظاهر
في التعليل كاللام والباء وان والفاء قال عم لبريرة ملكت بضعك فاختاري

الدليل سم

وكونه من قبيل الايماء نظرا الى ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته لا انه
علة من قبيل النص نظرا الى الفاء وقد تعرف بفحوى النص كنص الربوا وهو
قوله عم الحنطة بالحنطة الحديث فانه دل بفحواه على ان الداعي الى وجوب
المساواة والمماثلة القدر والجنس شانه لكن المماثلة بدونهما من متعلق وهو
البيع بقرينة قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام فيقدر بيعوا الحنطة على
رواية نصبها وبيع الحنطة على رواية رفعها وقوله مثلا بمثل حال والاحوال
شروط ثم الامر للايجاب والايجاب غير مراد لكن البيع مباح فيصرف
الامر الى الحال اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة
دون غيرها والمراد بالمثل القدر لما روي كيلا بكيل وحكم النص وجوب التسوية
والمماثلة ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر والداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب
التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى
تكليف ما ليس في الوسع ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان تحقق المماثلة
بالصورة والمعنى كساير الموجودات والقدر يسوي الصورة لانه عبارة عن
التساوي في المعيار والجنس يسوي المعنى لانه عبارة عن التشاكل في المعاني
والى الاول اشير بقوله مثلا بمثل والى الثاني بقوله الحنطة بالحنطة وايضا
دل ايجاب المماثلة على تعدية المجانسة وجواز التفاضل على تعديه بلا خلاف
على ان جواز البيع متفاضلا معللا باختلاف الجنس كقوله عم في السمن الذي
وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مائعا فاريقوه
فان فحوى هذا الكلام يفيد انه معلل بمجاورة النجاسة وقد يكون بكونه معللا
بالاستدلال بحكم النص كقوله عم في دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضأ
لوقت كل صلوة على ما سيأتي بيانه في بحث ركن القياس وانما قدم الاجماع لانه
ابعد عن المنع والزم لاعناق الخصم كما قدم الفحوى بوصف العلة على ساير وجوه
الدفع ففحوى الكلام ما يفهم منه وفي القاموس الفحا بالفتح والضم والكسر
واحد الافحاء وهي التوابل كالكمون والفلفل وقال ابو زيد افحوا قدوركم للطعام
الذي فيه لا فحا بحوى وكانه معنى الفحوى على القدر ومنه عرفت
في فحوى كلامه وفحوايه واما شرط تقديم الشرط ولئن كان خارجا على

الركن

الركن ولئن كان داخلا لتقدمه عليه طبعا ولان الشرع جعل الا بعد وجود
اركانها فقدم شروطها وذكر اربعة الاول ان لا يكون مخصوصا اي محل الحكم في
المنصوص وهو المقيس عليه كالبر عند قياس الارز عليه مخصوصا
بحكمه المشروع فيه اي منفردا به بنص اخر يدل على اختصاصه بذلك الحكم
لان التعليل للتعدية وذلك يبطل الخصوص الثابت بالنص الاخر فيكون
التعليل في معارضة النص برفع حكمه فلا يجوز كرسول الله عليه عم خص
بحل تسع نسوة فقد ثبت بالنص ان الحل بالنكاح مقتصر على الاربع ثم ظهر
خصوصيته بحل الزيادة باعلام المالك اكراما له اذ الولاية على الحرم باب
الكرامة فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل كما فعله الروافض وكذا خزيمة
خص بقبول الشهادة وحده فقد ثبت بالنص ان العدد معتبر في
الشهادات قال تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل
منكم ثم خص النبي عليه عم خزيمة بقبول شهادته وحده لما روي انه شهد للنبي عم
في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باعه على اختلاف الروايتين فقال عم كيف
تشهد ولم تحضرنا فقال انا نصدقك فيما تاتيه من خبر السماء افلا نصدقك
فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه وجعل
شهادته شهادة رجلين وقال عليه عم اقبلوا شهادة خزيمة وحده فانه دون شاهدين
ولذلك لقب بذي الشهادتين وفي الحاق غيره ممن هو مثله او فوقه
الفضيلة ابطال تلك الكرامة الثابتة بالنص فلا يجوز تعليلها لانتفاء تلك
الكرامة لاختصاصه من بين الحضار بجواز الشهادة للنبي عم بناء على
ان الشان منه منزلة العيان في افادة اليقين وكذا السلم فانه خص من بين
ساير الديون بجواز بيع فقد ثبت ان البيع يقتضي محلا مملوكا معقودا على السلم
قال عليه عم لا تبع ما ليس عندك اي ليس مملوكا لك لانه اذا باع شيئا عنده
ولا يملكه ثم اشتراه وسلمه اليه لا يجوز ثم خص السلم فيه بجواز بيع رخصة
وان لم يكن في ملكه ولا عنده بقوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم فسياق هذا الكلام يدل على اقتصار الجواز على هذه

الاوصاف كما لو قيل من دخل داري فلله على خاص البصر متكلما بالصوت الحال من وجه
حرمة الدخول الا بهذين الوصفين فكانه قيل من اسلم فلا يسلم اليه وكذا
فلم يصح بالتعليل ابطال صفة الخاص كما قال الشافعي رحمه الله المسلم فيه عوض
دين وصح في عقد البيع فيثبت حالا ايضا كثمن البيع لما فيه من ابطال الخصوص
الثابت بالتعليل وكذا خص عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حصن بلبس الحرير
رخصة لما ان القمل كان يؤذيه بعدما ثبت بالنص حرمة لبسه وكذا اخص
ابو طيبة الحجام بشرب دم النبي عم عند الحجام تعظيما للدم وتبركا به وتوقيا
عما يتوهم في اراقته من نوع اهانة بعد تحريم شرب الدم وكان بعد ذلك يفوح
من فيه رائحة المسك فلم يصح ابطال خصوصها بالتعليل وقال الشافعي رحمه الله بناء
على هذا الاصل لا يصح نكاح النبي عم بلفظ الهبة على سبيل الخلوص بقوله
تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي عم ان يستنكحها خالصة
لك من دون المومنين والخالصة مصدر كالعافية اي خلص لك انعقاد النكاح
بالهبة فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل بتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا
لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد الخلوص في سلامتها له بغير عوض اي بغير مهر
والمعنى خلص لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا بدليل انه قال اولا انا
احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اي مهورهن وسياق
الكلام الحال قال وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنة عليه
في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل وبدليل قوله في حق امته في سياق
الاية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعني خصوصا المهر عليهم واحللنا
لك بغير مهر وقوله كيلا يكون عليك حرج اي ضيق في امر النكاح فالحرج انما
يكون بلزوم المهر لا في العدول من لفظ الى لفظ خصوصا في حق افصح العرب
والعجم او المراد خلوصها له لان لا تحل منكوحته لاحد بعده اي خلص لك خلوصا
لا تحل لاحد بعدك او وهبت نفسها حال كونها خالصة لك لا تحل لاحد بعدك فانه
عليه م كان يتاذى بان يكون غيره شريكا له في الفراش دل على ذلك قوله تعالى وما
كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا والحمل على ما قلنا

اولى

اولى لان الخلوص يكمل من هذين الوجهين مما يفتقر كرامة اما الخلوص في اللفظ
بلفظ دون لفظ فلا فابطال التعليل يوقيا عن ابطال الخلوص والخصوص فيما قلنا لا
فيما قاله والباء في قوله بحكمه صلة للخصوص كالباء في الحل والقبول والجواز وكذا في
بنص للسببية والضمير في ابطالهما للخصوص والخلوص وفي ابطاله للكل من الخصوصين
والواو في قوله وفي لان لا تحل بمعنى او والثاني الشرط الثاني ان لا يكون الاصل
اي حكمه معدولا به عن القياس اي عادلا عن سننه وما يلاءم منهاجه بان
لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فان كان موافقا له من وجه
يجوز القياس عليه كما في المستحاضة كذا في التحقيق وذكر في [illegible] وفي اصول
الامام ابن الحاجب المعدول عن القياس قسمان ما لا يعقل معناه اما بان يكون
مستثنى من قاعدة مقررة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون مستثنى منها
كاعداد الركعات وثانيهما ما لا نظير له سواء كان له معنى ظاهر كرخص السفر
او غير ظاهر كالقسامة وعلى هذا فالشرط الاول مندرج تحت هذا الشرط لولا
قول الامام فخر الاسلام رحمه الله كان الاعرابي مخصوصا بالنص مع انه معدول
في اصله هذا الشرط وانما شرط ذلك لان حكم النص متى ثبت مخالفا للقياس لم يمكن
اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي للحكم لا يمكن اثباته به وذلك مثل جواز
التوضي بنبيذ التمر على ما قاله ابو حنيفة رحمه الله فانه حكم خارج عن منهاج
القياس وهو اسقاط الحكم من الماء الى البدل عند عدم الماء المطلق لكنه ثبت
بقوله عم تمرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله لالحاق سائر الانبذة به
وكذا لجواز صرف الكفارة الى المكفر بملك حديث الاعرابي الذي واقع امراته في
نهار رمضان عمدا فاعطاه النبي عم ما يكفر به فذكر فقره فقال عليه م كله انت
وعيالك فانه ثابت خارج عن سنن القياس لان التكفير انما يقع بما عليه من بدني
او مالي لا بما ينتفع به لانه شرع زاجرا والزجر في النزول لا في التناول وكذا
انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة مخالف للقياس لان القياس انما يدل
بالحدث وهو خروج النجس ولم يوجد الا ان الشرع جعلها حدثا في الصلوة
المطلقة فلم يمكن الحاق غيرها بها حتى لو قهقه في سجدة التلاوة وصلوة الجنازة
لم ينتقض الطهارة وان اعظم جناية من القهقهة فيه ولا يتعدى حكمها الى صلوة الجنازة

وسجدة التلاوة لورود النص في صلوة كاملة ذلك لو كان فيجب الاقتصار
عليها وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس
لانه يقتضي حرمته لانعدام شرط الحل وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
لكنه ثبت بقوله عليه السلام كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم فلم يصح تعليله
لتعدية حكمه الى العامد كما فعله الشافعي رحمه الله وقد مر تحقيق الكلام فيه
في بحث العام وكذا بقاء الصوم بالاكل ناسيا معدول به عن القياس لفوات ركن
الصوم بالاكل لكنا ابقينا الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلام تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصح تعليله لتعدية الحكم الى المخطئ
والمكره كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله والعدول لازم عندي بالبناء فصح بناء
المجهول منه قيد لا حاجة اليه في تعدية الحكم في الاصل لانه كما يصدق على الحكم انه
معدول به عن القياس يصدق على المحل ايضا اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما
عليه بهذا الحكم وعدم فساد الصوم حكم ثابت على خلاف القياس وقد عدي بعد
الصوم من الاكل ناسيا الى الوقاع ناسيا ولا تعدية الا بالتعليل اجاب بان
ذلك ليس بطريق التعدية لان ما لا يدرك بالراي معناه الشرعي لا يمكن
تعديته الا اذا كان غيره في معناه من كل وجه بحيث يعلم بمساواتهما الا
لانه لا يسمى وفيما لا يكون مناطا للحكم في ثبت الحكم فيما يساويه بالنص
بدلالته لا بالقياس كالجماع مع الاكل ناسيا وبان في حكم الصوم اداء وفسادا
فان قيام الصوم بالكف عنهما لانه ركنه وفواته بالاقدام على واحد منها
لفوات الركن يوجد سوى الكف عنها خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل بعد ذكر الشهوتين فكان ورود النص في احدهما
ورودا في الاخر وهو الوقاع الا ان النص الوارد في القي والرعاف
وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته لا يحتمل
جعله واردا فيمن سبقه الحدث في خلال الصلوة ببول او غائط ونحو
او ما اشبههما لتحقق المساواة بينهما في الضرورة والبلوى وكذا الوارد في
المستحاضة وهو قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة حيث كان واردا
فيمن به سلس البول او انفلات ريح وعدهما من الاعذار للاتحاد في المناط

اولاد كرده

وهو

وهو استدامة العذر الى ذلك اشار الامام السرخسي رحمه الله واعلم ان الذي
يلحق بالقي والرعاف في حكم البناء على ما يفهم من المسائل المذكورة في الفروع
الا حدث الخارج من بدنه الموجب للوضوء دون الغسل من غير قصد
منه للحدث او لسببه او من غيره ولم يات بعده مما ينافي الصلوة مما له منه
بد فلا يبنى في القهقهة ولا الاحتلام والحدث العمد وورم سال منه دم
بعصره او باصابة حجر رماه انسان او سقط من السقف وفيما اذا بال بعد سبق
الحدث او اتى موضعا بعيدا فيه على التوضي مجاوز ذلك الموضع وتوضأ
فظهر ان احراز قوله في سائر لا يجدث على اطلاقه يقتضي السلاد والتفسير
بالفصد والحجامة ظاهر الفساد والمراد بمن انفلات ريح دوامه بحيث لا يمضي وقت
صلوة بدونه وفي بيان الملازمة والالصاق اشعار بذلك

الثالث

الشرط الثالث ان تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص اولا حاجة تعديته الى
فرع هو نظيره ولا اصل خال عن النص وذلك لان القياس محاكاة بين الشيئين ولا
تصور في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين ولا في متماثلين مع تغاير الحكم
وهذا الكلام اجمالي دليلا ومدلولا والتفصيل فيه انه مشتمل على شروط
وهي التعدية حتى لم يجز التعليل بما لا يتعدى كما سيجيء في بحث الحكم مستقصى
والذا لم يذكر هنا وكون المعلل حكما لعدم جريان القياس في الشروط والاسباب
عند عامة المتاخرين منهم المصنف كما يلوح في مقامه فيما يأتيك وكونه
شرعيا لما يذكر وكونه ثابتا اذ لا تعدية لما ليس بثابت فالمنسوخ لا يقاس
عليه وكون ثبوته بغير القياس اذ لو كان حكم الاصل ثابتا بالقياس فان
اتحد العلة في القياسين اذ لو كان حكم في احكام الواسطة لغو والا بطل
القياس الثاني لابتنائه على غير العلة المعتبرة مثاله تعدي قياس الارز على البر
في الحرمة بعلة القدر والجنس ان اريد قياس الحج على الارز فان قيس
بتلك العلة فتوسط الارز مستدرك وان قيس بغيرها لم يصح لانتفاء
العلة المعتبرة شرعا كذا قيل وكون المعدى حكم النص من غير تعيين وكون
التعدية الى فرع هو نظيره وكون الفرع خاليا عن النص لما نذكر جميعها وانما عبر
شرطا واحدا تسمية نظرا الى ان الشرط هو التعدية المقيدة بهذه القيود وكله

هذا حول التعدية حكما

مكثوبة
التعدية كما للقياس لما سنسمعه والمراد بالنص عدم القياس لجريانه في الحكم
الثابت بالاجماع والضرورة في تعدية الحكم وفي نظيره للاصل المفهوم من الفرع
للتضايف بينهما اوهي التعدية وان بالقياس تعدية فاصل في ذلك انه على
كون المعدى منه اصلا منها ان من يملك الحمله ان يكون المعلول حكما شرعيا
لا لغويا وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله لا يشترط ذلك بل يجري
في اللغات كما يجري في الشرعيات ويجوز ان اللفظ اذا وضع لعين
خاص باعتبار معنى يوجد في غيره هل يصح ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك
الغير حقيقة لخالف بالقياس الشرعي فكما انه متى عرف ان تحريم
التفاضل في البر لمعنى ثم وجد ذلك المعنى في غيره ثبت ذلك الحكم في الغير فكذا
هنا متى عرف ان ارباب اللغة اطلقوا ذلك اللفظ على معنى خاص باعتبار
معنى ثم وجد ذلك المعنى في الغير جاز اطلاق ذلك اللفظ عليه ولانه لا اختصاص
لقوله تعالى فاعتبروا على الوجه اللازم فورد دلالة النص بالقياس الشرعي ولنا
ان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها يدل على انها باسرها توقيفية فامتنع اثباتها
قياسا لوجود النص في الجميع والشرط خلو الفرع عن النص بخلاف الاحكام اذ لا نص
في الفرع ولا بد من معرفة حكمه فوجب المصير الى القياس والتمسك انما يستقيم لو
كان رعاية المعنى سببا لاطلاق الاسم لكنه ممنوع فالقارورة لا يطلق على
الحوض وان قرّ فيه الماء لان ذلك سبب لترجيح الاسم على غيره حال الوضع
فلا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا اسم لسفح الماء في محل
محرم مشتهى لغرض داعيه الولد ولهذا سمي سفاحا وهذا المعنى موجود في اللواطة
فيكون زنا فيجب فيه الحد وكذا اثبات اسم الخمر لسائر الاشربة بان يقال الخمر انما سميت
خمرا لمخامرتها العقل ولذا لا يسمى العصير خمرا ولا بعد التخلل
والمخامرة موجودة في سائر الاشربة فيكون خمرا فيجب الحد في قليلها
وكذا اثبات اسم السارق للنباش باعتبار ان اخذ واحد منهما اخذ مال
الغير على سبيل الخفية فيكون سارقا فتقطع يده كما هو المعلول عنها الغول
وكذا تسمية لفظ الطلاق للعتق بطريق الاستعارة قياسا على جواز
استعارة عكسه بجامع ان كلا منهما مزيل للملك او كما يصح تعليقه بالاخطار

لان

لان الاستعارة من باب اللغة فلا يثبت الا بالسماع فيما هو طريق الاستعارة عند
اهل اللغة وكذا قياس صحة ارادة التبيين من لفظ الطلاق على صحة ارادة الثلاث
اعتبارا للبعض بالكل او بجامع كونهما عددا قياسا على باطل لان الوقوف
على ذلك بالرجوع الى اهل اللغة ان المصدر لاي معنى وضع وانه هل يدل على
العدد المحض ام لا وقيل المراد ارادة الثلاث من الطالق قياسا على البائن
وبين ولا بين لا ظاهر وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام بالقياس على الكسوة
بجامع انه ضرب تكفير باطل لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه انه على ملك
ام جعل الغير طاعما ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة
وقد مر تقريره في بحث الاشارة وكذا التعليل لتعدية وجوب الكفارة في الغموس
قياسا على المعقودة بجامع ان كلا منهما يمين بالله تعالى باطل لان التعليل لم يقع
لتعدية حكم المعقودة اليها بل لتعدية اسم اليمين الثابت لغة بيانه انا اجمعنا
ان كفارة اليمين لا تجب الا باليمين واختلفنا في الغموس انها يمين حقيقة
ام مجازا فقلنا انها ليست يمينا حقيقة فلا تجب كفارة بما ليس بيمين
ولم يجز اثبات اسم اليمين وهو اسم لغوي بالقياس الشرعي بل يجب لغة به من طريق
اهل اللغة انهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر فيكون محله خبرا
محتملا للصدق والبر والماضي لا يتصور فيه ذلك فلا يكون محلا واضافة الشيء
الى غير محله لغو كبيع الحر فلا يكون الغموس يمينا لان وضعها الحمل على الامتناع
من غير اعتبار تحقق جانب الصدق والبر وكذا الكلام في نظائر ما ذكر
قوله والخمر عطف على الزنا وكذا السارق وقوله واستعمال عطف على الاسم او
على اثبات فكذا الصحة والشرط تعديته اي مثله بلا تغيير من زيادة
قيد او سقوطه والتفسير بالمثل لاستحالة اسقاط الاوصاف وتقييد التغيير لوصف
التعدية في الجملة اذ القياس لا يثبت القطع وان كان حكم الاصل قطعيا وانما
اشترط ذلك تحقيقا للمحاذاة والمساواة بين الاصل والفرع ولو غير يكون
اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء فلذلك لم يجز تعدية حكم الظهار من المسلم الى
الذمي بجامع ان كلا منهما اهل للطلاق او للحرمة التي هي موجب الظهار كما
ذهب الشافعي رحمه الله حيث قال يصح ظهار الذمي كالمسلم لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالصوم الى غير المتناهية

بيع الذمي اذ ليس من اهله وبين الحرمين يكون لحرمة الرضاع وحرمة الطعام
الذين فيكون اسباب حكم اسلام وكذا لم يجز تعليل النص الربوا في الاشياء الاربعة
وهي البر والشعير والتمر والملح بالطعم لان الحكم فيها اسباب حرمة متناهية
بالتساوي في الكيل لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتعليل بالطعم يوجب تعديته
الحكم الى محال يكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي المطعومات التي
لا تدخل تحت الكيل كالحفنة والتفاح والسفرجل فيتغير حكم النص في الفرع
وكذا لم يجز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما قاله الشافعي رحمه الله تعالى معللا بان السلم
لما جاز مؤجلا فلان يجوز حالا وهو ابعد عن الغرر اولى فان النص شرط جواز
البيع قيام العين وقال عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص
فيه لكنه ما اسقطه مطلقا بل الى اجل حيث قال عليه السلام الى اجل معلوم ولان الاجل
يصلح وسيلة الى القدرة التي هي شرط اهلية البيع اما بالاكتساب
او بادراك الغلات فاقيم مقام القدرة في تصحيح العقد فكان الشرط موجودا
ببقاء خلفه فكان النص المرخص ناقلا للعقد من الحقيقة الى القدرة
الاعتبارية فكانت رخصة نقل وتعليل الخصم اسقط الشرط الاصلي اصلا
فيكون رخصة اسقاط فيكون مغيرا حكم النص فيكون باطلا وهذا كما ان الشرع
اسقط الطهارة حال عدم الماء ولكن الى خلف ثم اسقطه لا الى خلف
لكان باطلا وفي المغرب طعم الشيء حلاوته ومرارته وما بينهما يكون فيه ذلك والطعم بالضم الطعام وقد يقع على الحب وذاقه طعما بالفتح والضم وان الجاري
على السنة الفقهاء في علة الربوا بالفتح ومرادهم كون الشيء مطعوما او مما
يطعم وكذا تعديته اعلم ان النقود لا تتعين في عقود المعاوضات
وقال زفر والشافعي رحمهما الله تعالى تتعين حتى لو هلكت النقود المعينة لو
استحقت انفسخ العقد عندنا خلافا لهما لان التعيين تصرف صدر
من اهله مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة حتى
تتعين في الودائع والغصوب وغيرها فيلاقي نفسه اجابة حق البائع
فلجواز كونها اقل غشا وابين نفسا او اما في حق المشتري فلعدم شغل
ذمته بالدين فوجب القول بصحته كتعيين السلع فيتقوى هذا التعليل تعدية
الحكم من الاصل لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها له للمشتري الا بوجودها

لان

لان وجودها في ملك البائع شرط صحة البيع فيكون سابقا عليه وفي جانب الاثمان
وجوبها ووجوبها مواجهة في ذمة المشتري بالبيع لان الثمن لم يكن موجودا
في الذمة قبل البيع وتوصف بعد بصفة الوجوب فكان وجوبها ووجوبه
من احكامه وسقوط وجوب الثمن وتعيينه امر اصلي الا ان يكون بطريق
الرخصة بدليل سقوطه فيما وراء الصرف حتى جاز العقد بدون التعيين مع
القدرة على تسليمه وجاز استبداله قبل القبض ولو كان ذلك بطريق الرخصة
لما ثبت دينا في الذمة مع القدرة على تسليمه ولما صح الاستبدال به قبل التسليم
الا ترى ان النقل الى الدينية في المسلم فيه لما كانت بطريق الضرورة بقي
على العينية فيما وراءها لم يصح الاستبدال في المسلم فيه قبل القبض وجوز هذا
اي ولان سقوط التعيين امر اصلي لا بطريق الرخصة لم يجبر هذا النقصان
وهو النقل الى الدينية بالاجر ونقص ما يقابله وهو البيع في الحال كما
وجبر بعض الدينية في السلم الثابت برخصة بذلك فلو صح تعيين
الثمن صار محلا للعقد وشرطا له اذ المحل شروط بعد ان كان حكما له
وان تعين البيع من جعل ما يعقب الشيء ما يسبقه وقد يوقن في هذا المثال
ان التعليل لم يغير حكم النص وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل يغير
الحكم الاصلي الذي في الثمن واجيب بان حكم النص يتعدى الى الفرع ولا بد
فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع
جوازه لا وجوبه ولا يلزم فيه اشتراط قيام السلعة عند العقد فيكون
تغيرا ومنها اي ومن تلك الجملة ان يكون التعدية الى فرع هو نظير
في الوصف الذي تعلق به الحكم لا في جميع الاوصاف بها لا يوجد الا في المنصوص
عليه ولعرف القياس بل عن اشتراطه فلا يجوز تعدية حكم الناسي في بقاء
الصوم الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذر الناسي فعذر المكره باعتبار
امر مضاف الى صنع العباد لا امر جبل عليه وحال المخطئ لان التحرز ممكن ولان رخص
فيه ولا هو اداء حكم غير الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان
وكذا تعدية الدية والكفارة في القتل الخطأ ولو النسيان من فعل لزم الحق
او تلفيها وقد عم انما اطعمك الله وسقاك فقد عد الا ترى ان المالك لو اتلف
المغصوب لا يطالب الغاصب

بالرد بعد ذلك ولو أتلفه على المالك يطالبه بأداء نظيره المريض إذا
صلى المكتوبة قاعدًا لا يجب قضاؤها بعد الصحة بخلاف المقيد بقيد السلطان
فإنه لا يجوز أداؤها قاعدًا ولو أداها كذلك يجب القضاء بعد رفع القيد لأن
المرض من قبل من له الحق دون القيد فجعل الأول عذرًا دون الثاني فإن
قيل هذا يخالف قوله تعالى فأنساه الشيطان ذكر ربه وقوله وما أنسانيه
إلا الشيطان قلنا هو من الأسباب المجازية فوساوس الشيطان سبب
لشغل القلب عن الشيء والذهول عنه الذي يخلق الله تعالى عنده النسيان
ولا استدلال بعدم المؤاخذة في الآخرة على أنه من فعل الله تعالى لأنه يتم بعدم المؤاخذة في
الخطأ والإكراه وكذا لا يجوز تعليل التيمم بأنه طهارة حكمية للتعدية إلى اشتراط
النية منه إلى الوضوء لأن الفرع ليس نظيرًا للأصل في كونه طهارة إذ
التيمم تلويث وتغبير والوضوء تنظيف وتطهير فلا يلزم من اشتراط النية فيما
هو تعبدي بحت اشتراطها فيما هو تطهير طبعًا وشرعًا ولا يلزم
على هذا الأصل إيراد الشافعي رحمه الله بأنكم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
إلى الحرام بالتعليل بالجزئية والحرام ليس بنظير للحلال في إثبات حرمة
المصاهرة التي هي نعمة وكرامة لأنه يحمد على الأول ويرجم على الثاني
بالأول النسب دون الثاني وبأنكم عديتم الملك من البيع إلى الغصب بالتعليل
وليسا بنظيرين وهو ظاهر فأجاب عن الأول بأنا ما عدينا الحكم من الحلال
إلى الحرام بالتعليل لأن الوطء ليس بأصل في التحريم حلالًا كان أو حرامًا
إنما الأصل هو الولد الذي يتخلق من الماءين إذا اجتمعا في الرحم لأنه يحمله
البشر فله الحرمات والكرامات من الغير وحرمة المصاهرة كرامة لأن
الخلق لا يحسنون بالأمهات من الكرامات فيكون هو المستحق لها ولا عصيان
فيه ثم يتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين لأن الخلافة من مائهما ابتداء
ثم أقيم السبب وهو الوطء مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملًا
عمل الأصل وسقط وصف الوطء لأن إقامة السبب مقام المسبب فيما
بني على الاحتياط وهو الحرمة فأما النسب فما بني على مثله من الاحتياط
فوصف قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لم تتعد إلى

الأخوات

إلى الأخوات ونحوها حتى يجعل أخواتها كأخواته في التحريم لأن الأخوات موقت
إلى ارتفاع نكاح الأولى بالنص فلو صحت هذه التعدية يلزم إبطال ما كان موقتًا
بالنص فيتغير حكمه وذا لا يجوز وأما الثاني فلأنا لا نوجب الملك حكمًا
للغصب كما نوجبه بالبيع فإنما يثبت الملك به شرطًا للضمان الذي هو
حكم الغصب لئلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد وهذا الضمان
جنس مشروع كالبيع وشرعيته تقتضي شرعية شرطه الذي هو بالبيع فيسقط
وصف الغصب وقد سبق الكلام في الفصلين في فصل النهي واعلم أنه لما
أريد بكون الفرع نظيرًا للأصل مماثلته له في متعلق الحكم فالنقض إنما يرد
في تعديته عن تلك المماثلة فلما دخل لكون الفرع حرامًا والأصل حلالًا
في توجيه النقض وقولنا لا نص فيه إنما شرط خلو الفرع عن
النص مخالفًا كان أو موافقًا لأن التعليل فيما وافقه النص لغو للاستغناء
عنه وفيما خالفه نقض النص فكان باطلًا فلا يجوز التعليل لإيجاب الكفارة
في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على القتل الخطأ واليمين المعقودة
لأنه تعليل الأصل للتعدية حكمه إلى ما فيه نص وهو قوله عم خمس من الكبائر لا
كفارة فيهن اليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق الحديث ولا لاشتراط
شرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات سوى
الزكاة قياسًا على كفارة القتل والزكاة ولا لإيجاب شرط التمليك في طعام
الكفارات قياسًا على الكسوة لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغيير بالتقييد
قال تعالى أو تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فإطعام عشرة مساكين
فإطعام ستين مسكينًا فالرقبة مطلقة عن قيد الإيمان وكذا المساكين
والإطعام لا دلالة له على التمليك لغة كما مر فاشتراط الإيمان والتمليك
تقييد للنص المطلق بالتعليل وإبطال وصف الإطلاق بالمقيد لا يجوز
إبطال وصف التقييد بالنص المطلق وإنما شرط الإيمان في مصرف
الزكاة لقوله عم لمعاذ خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم وهو
مشهور يراد مثله على الكتاب هذا ما عليه عامة أصحابنا وهو اختيار

القاضي الإمام

ومنعه ومختار بعض مشايخنا جواز التعليل على موافقة النص اذا لم يثبت زيادة فيه لانه يكون مؤكدا ومعاضدا للنص يؤيده ورود نصوص متعددة في حكم واحد وقد كثر استدلال السلف في حكم واحد بالنص والاجماع والمعقول ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا على جوازه وقال عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه ولا اشكال انه لا فائدة في قبوله سوى تايبد دليل الكتاب والتعليل لعدم اثبات الزيادة لان الزيادة نسخ كما مر فلا يثبت بالتعليل وقال صاحب التحقيق في هذا المذهب وقال وهو من شبه قول الشافعي ومرجوع عنه والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل باطلا سواء حصل التعدي لحكم النص الى الفرع والمراد بعدم التغيير المفهوم لغة لسوف التعدي من الخصوص الى العموم ضرورة التعليل اذ المقصود منه تعدية حكم النص وتعميمه وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة انه يشترط التمليك قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم النص لان النص طعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما لا ملكا فيكون معناه جعل الغير طاعما لا مالكا فشرط التمليك يكون تغيير الحكم المنصوص عليه ومثل قولهم شهادة القاذف ترد بنفس القذف قبل تحقق العجز عن اثبات باربعة شهداء او بعد اقامة الحد قياسا على سائر الكبائر التي ترد الشهادة بارتكابها كالزنا والشرب مثلا وتقبل بعد التوبة عنها بالحد انه يجلد في كبيرة قذف فانه باطل لانه فيه تغيير حكم النص الباطل المستفاد من قوله تعالى ثم لم ياتوا الى التعليل ومن تابيد الرد المنصوص عليه بقوله ابدا الى ايجاب الرد الى زمان التوبة والوقت من الابد بعضه فيكون التعليل مغيرا حكم النص في المنصوص ولما لم يخرج التعليل على وجه تغيير حكم النص من اصل في غير المنصوص وهو الفرع كما مر في ظهار الذمي ونحوه فلان لا يجوز على وجه تغيير حكم النص في عين المنصوص كان اولى وكذا لا يجوز قياس سائر الاشياء على الخمس الفواسق لعلة الابتداء طبعا كما فعله الشافعي رحمه الله نص لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يلزمه شيء

كما

كما لا يلزمه في الخمس اذ النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لا لايذاء الطبعي فما كان كذلك يكون مستثنى لان في هذا التعليل ابطال لفظ الخمس وما دل عليه النص من كون المستثنى محصورا بهذا العدد فكان باطلا كما لا نص الرواية الاشياء الستة اذ لا تنصيص فيه على العدد وهذا المثال لتغيير حكم نص الاصل وما اوله لتغيير حكم نص الفرع ولذا فصله عنهما وانما خصصنا شروعه في الجواب عما يرد نقضا على هذا الاصل منها قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء نص التعليل والكيل دافع حصص القليل بالتعليل حيث علقتم الحرمة بالكيل فقد غير حكم النص بالتعليل فاجاب انا خصصنا القليل بدلالة النص الموافق للتعليل لا بالتعليل بيانه ان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة لان الاستثناء المفرغ يقدر المستثنى منه من جنس المستثنى عاما على ما عرف وتلك الاحوال المختلفة لا يتحقق عند وجود المسوى وهو الكيل بالاجماع وهذا لم يعتبر الوزن ولا عدد الحبات حتى لو كان احد العوضين اقل وزنا او عددا كان متساويا للاكثر الاثقل واما المفاضلة فلانها زيادة على احد المتساويين فلم يثبت بدون المسوى واما المجازفة فلانها عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة مع احتمال كل منهما او لان المجازفة انما تحرم لاحتمال ان يكون لاحدهما فضل والفضل لا يتحقق الا في المقدر فصار تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام مبلغ الكيل يؤيده الرواية الاخرى الا كيلا بكيل فكان تخصيص القليل بدلالة النص الا مساواة لا بالتعليل ومنها ان النص اوجب الشاة قال عليه السلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة وانتم جوزتم دفع القيمة في الزكوة قياسا على العين بجامع المالية الصالحة لدفع حاجة الفقير وابطلتم حق الفقير عن صورة الشاة والحق المتحقق وجب الرعاية بصورته ومعناه كما في حقوق العباد فاجاب بان جواز الابدال وسقوط حقه عن الصورة يثبت بادنه لدلالة النص عليه لا بالتعليل وهذا لان الله تعالى وعد الرزق للعباد والله لا يخلف الميعاد ثم امر الاغنياء بالانفاق ما وعد للفقراء مما اوجب لنفسه على الاغنياء

وهو الزكوة التي خالص حقه تعالى وحق الفقراء في مطلق المالية لا خلاف
حوائجهم فكان له ان يصرف ما هو حقه تعالى الى الفقير آلة لانجاز الموعود وانه
مال متعين لقضاء انجاز المواعيد المختلفة متضمنا لاذن صاحب الحق
بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان يجيز اولياؤه بجوائز مختلفة ثم
يامر بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز من مال متعين في يده يكون اذنا بالاستبدال
وبمنزلة من اودع عبدا عنده دراهم وقال له اقض دين ما عندك وعليه
ديون مختلفة كان اذنا بالبيع ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص فصار التغيير ثابتا بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل واعترض
بوجوه الاول منع كون كل المواعيد على الاعساء لامكان حصر
بالكسب ولئن سلم فمنع كون الزكوة متعينا للانجاز لحصوله بالعشور
والكفارات وصدقة الفطر ولئن سلم فالواجب في الزكوة اسماء محله
يصلح لقضاء الحوائج المختلفة فلا ضرورة في المصير الى الاستبدال الثاني
انكم قد اعتبرتم التعليل في محل النص فيكون باطلا لان الشرط عدمه كما مر
الثالث ان عين الشاة صالح لانجاز الجميع بان يبيعها الفقير ويشتري
ما يريد واجيب عن الاول بان جميع المواعيد على ما غنيا على الزكوة
بعد يوم الا انه وعد الفقراء رفع حوائجهم ثم احالهم على ما غنيا على
الزكوة ولم يحلهم على غيرهم بوجه [illegible] جودها اعتبارا [illegible] وردها على الهم
فصار كانه قد صرح بان جميع حوائجهم على الله ثم اللازم وجب عليكم والغالب
ان الفقير لا يقدر على الكسب لزمانته او لابتلائه بالامراض او لعدم آلات
الكسب او لعداوته بطوقه لعدم الممارسة وما ذكر من غير الزكوة امور يثبت
بالعوارض فربما لا يكون في بلد الرض غير عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات
ولو وقعت لا يمكن اخذها جبرا بل هو فيما بينه وبين الله وكذا صدقة الفطر فلا يحصل
بها انجاز الجميع على سبيل اليقين بخلاف الزكوة فانه امر اصلي ولابد
تلزم بلاد المسلمين عن اغنياء وهي مما يوجد جبرا لم يودوه بانفسهم
فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي جوابا الرزق لا محاله واجناس الزكوة
منحصر في النقدين والابل والبقر والغنم ولا تخفى ان الحوائج لا تندفع ببعض
هذه

هذه الاشياء فلا بد من الاستبدال وعن الثاني بانه يحتمل ان يكون للتنبيه على
امثاله الى مختار مشايخ سمرقند وما ذكرتم قول العامة وقد اولوا الى ذلك
وعن الثالث بانه يحتمل ما ذكرنا او كلامنا في ان الفقير اذا اخذ الشاة كان
قاضيا حقه من حيث انه مال ~~حيث انه مال~~ مطلق صالح لقضاء الحوائج
لا من حيث انه شاة قوله مما اوجب متعلق بالانجاز وقوله وهو يرجع
الى ما اوجب والبارز في جعله لما وعد والمستكن للمال وضمير حوائجهم
وخبر حاصل السلطان وضمير مسند محذوف في النص خبر صار
ومحامعا حال او صفة بعد خبر واما التعليل فعول عماتقال
في المتن جواب بالاستدلال النص فيما قال في التعليل اولو نقول لنا تم كلام
الخصم ان تعليلنا لا يبطل حق الفقراء لتعديه حكم شرعي وهو ثابت
الخصم اراد اسباب ما قاله ممالا يرد فقال واما التعليل لا ثبات حكم شرعي
وهو كون الشاة محلا صالحا للصرف الى الفقير بدوام ~~بدوام~~ يده عليه بعد
الوقوع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض فان الشاة وسائر الصدقات
وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وهذه
الصلاحية باعتبار المالية والتقوم لا المقصود وهو دفع الحاجة انما
يحصل بالمال المتقوم فعدينا هذه الصلاحية الى سائر الاموال لا اشتراك
في العلة مع ابقاء الصلاحية في المنصوص وصلاح المحل للاصرفا ثابت بالشرع
فان المحل للبيع دون الحمر فيكون حكما شرعيا قال فهذا صلاحية الشاة
لذلك كانت بالنص فيكون حكمه قبل التعليل ليس لا ثبات
تلك الصلاحية بل تلك لا ثبات صلاحية جديدة وهذا اي المال بالاخراج الى
الله تعالى على وجه الزكوة يمكن فيه نوع خبث لصيرورتها اخطئة مزيلة للنجاسة
الاثام عن المؤدي قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها كالماء الذي اقيم
به قربة وقد قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس فالذا
لا ينتفع بها احد من الامم السالفة وكانت تأكلها نار من السماء ثم اجلت لكم لا ضرورة للمحتاج كالميتة والحرام على الاغنياء
لفقد الحاجة والحاصل ان
للشيء احكاما بالوجوب

عليه ع
قربة ص
بكل ص

الشاة وجواز بيع سمك الوقف وصلاحيتها للوقف حاجة الفقير والتعليل انما وقع
للاحتراز فوقتعن وهو ان هذا الجواب نظير ما قلنا في جواب من اورد
ان الشرع عين التكبير لافتتاح الصلوة قال تعالى وربك فكبر وقال عليه السلام مفتاح
الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء عديتم هذا الحكم حيث
جوزتم الافتتاح بالتهليل والتسبيح لان الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن
وهذا لان الصلوة تعظيم لله تعالى بجميع الاعضاء واللسان من الاعضاء الظاهرة
فيتعلق بها ما يليق بها كما تعلق القيام بالقدم والركوع بالظهر والسجود
بالجبهة والتعظيم اللائق باللسان يكون بالثناء فعلم ان حكم النص وجوب
التكبير لا لعينه بل لكونه صالحا لاداء ما وجب على اللسان من التعظيم
واما تعدية هذه الصلاحية الى سائر الاثنية واقامة غيره مقامه مع بقاء
حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم على حاله ولا يلزم الاداء حيث
لا يتأدى بلفظ يجري مجرى الاعلام وذا لا يحصل الا بالذكر الخالص
وكذا نظير ما قلنا في الجواب ان الشرع علق وجوب الكفارة بالوقاع كما
روي عنه ان اعرابيا اتاه وقال واقعت امرأتي في نهار رمضان عمدا وقلتم
بالتعليل حكم النص وجوب الكفارة بدونه ان من افطر هو السبب الموجب
وما ورد بالوقاع الا فيقال كفارة الفطر والوقاع انما صالح للافطار وكذا
نظير ما قلنا في جواب من اورد ان الشرع عين الماء لتطهير الثوب النجس
لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وانتم عديتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا
للعين ولا اثر حيث جوزتم تطهيره بالمائعات كالخل ان الواجب ازالة النجاسة
عن الثوب لا ان الواجب استعمال الماء بعينه وحتى لو القى هذا الثوب او قرض موضع النجاسة
بالمقراض او احرقه سقط عنه استعمال الماء والماء تعدى بتجسيسه باول الملاقاة
امر شرعي يجب تعليله هذا الامر الشرعي ونقول انما صار الماء مزيلا لرقته
وسلاسته وكونه مما ينعصر بالعصر وكل ما هو هذا شأنه يتعدى الحكم اليه
مع بقاء الصلاحية في الماء على ما كان ولا يلزم الحدث حيث لا يزول بسائر
المائعات مع انه اولى بان يزال لكونه نجاسة حكمية غير محسوسة كالخبث
لان الحدث نجس غير معقول المعنى اذ ليس في اعضاء الوضوء نجاسة

لا حقيقة

لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بدليل ان المحدث لو ادخل يده في الماء لا يصير نجسا
الا ان الشرع لما اوجب استعمال الماء في هذه الاعضاء للتطهير ثبت فيها نجاسة
حكمية غير معقولة عند استعمال الماء الذي يوجد فيها جاء غالبا ولا يبالي
الانسان بخبثه ونجاسته صورة لا امر بالتطهير فلم يكن هذا في معنى
الحدث عند استعمال ما هذا شأنه دليل ثبوت النجاسة عند استعمال ماء الا
يوجد فيها ويتضرر الانسان بخبثه وزوال ما يلتقي واذا لم يطهر النجاسة
عند استعمال المائعات لم يعمل المائع عمل الماء بخلاف الخبث لان النجاسة ثمة
محسوسة فيعمل المائع عمل الماء في ازالته وربما كان المائع اقوى في قلعها
كالخل والحاصل ان لامتناع الالحاق جهتان احدهما ان اتصاف المحل بالنجاسة
غير معقول والثاني ان الفرع ليس نظيرا للاصل وان ورد ان الحدث لما لم
يرتفع عند استعمال المائع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء واجيب بوجوه
احدها ان المائع والصلوة كما ثبت في المحل غير معقول فكذا رفعه بالماء
غير معقول ولا يتعدى الى المائع ثم ان الحدث ثابت في حق المنع من الصلوة
بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع واذا لم يثبت في جهة بقي
غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة ولم يوجد فكان استعماله
وعدم استعماله سواء ثم ان مواضع ثبوت الحدث عند استعمال
الماء سوى عند الامر باستعماله ولا ارتياب في توجه خطاب الوضوء عند
القيام الى الصلوة فيثبت الحدث عند ارادة استعمال المائع اولا ولا
صلوة مع الحدث وذلك ان نقول على الاول لا نسلم ان رفع الحدث بالماء
غير معقول كيف وانه مطهر طبعا وشرعا وعلى الثاني ان الاجماع على ثبوت
الحدث في حق المنع عن الصلوة لا في حق استعمال المائع لو ثبت كما فيما في
المقدمات مستدرك ولا يلزم ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ينبغي ان لا يصح بدون النية كالتيمم لان ما لا يعقل هو اتصاف المحل بالنجاسة
فاما بعد ثبوتها فازالتها بالماء معقول كازالة الخبث لكونه مطهرا اما بالطبع او بالنص
قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال عليه السلام الماء طهور الحديث فيكون مطهرا
حال النية وعدمها للمحل الخبث والحدث جميعا لكونه مطهرا طبعا

يعني عدم اختصاصه بمحل دون محل وحالة دون اخرى وكذا النص مطلق
والنفس بحاله او بمحل نسخ بخلاف السم فان الشرع غير مزيل للنجاسة طبعا
لانه تلويث وانما جعله الشرع مزيلا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة
وصيرورته مطهرا شرعا الحال المار متنعى عن النية وهذا اي ما ذكرنا
ان المؤدي يصير للفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى باسناد الدين يبين
ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقولهم لدوا للموت وابنوا للخراب وهو رجوع
الى اصل الكلام وقوله وهو نظير ما قلنا الى سابقه وقع اعتراضا وجوابا عما قاله
الشافعي رحمه الله ان النص اوجب الصرف الى الاصناف السبعة ودل على انهم
مستحقون للاصابة اليهم بلام الملك كمن اوصى بثلث ماله للفقهاء والعوام
والمساكين كان الثلث مشتركا بينهم اثلاثا وانتم بالتعليل بالحاجة عديتم
حكم النص حيث جوزتم الصرف الى صنف واحد والى فرد منه وابطلتم حق
الباقين وقوله اولا به جواب بطريق التسليم يعني ولئن كان اللام للملك
الا ان الله تعالى انما اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى
الله تعالى بقبض الفقير نيابة عنه بدليل قوله انما الصدقات للفقراء دون
انما الاموال التي وجب اداؤها لهم فلا يكون الواجب قبل القبض حقا
لهم حتى يجب صرفه الى جميع الاصناف وانما يصير حقا لهم في حالة البقاء
كما قررنا فصاروا على هذا التحقيق مصارف لا انهم مستحقون وكيف
يجعلون مستحقين مع الجهالة وانما صاروا مصارف باعتبار الحاجة وفي
ذكر هذه الاسامي اشارة اليه اذ الحاجة انما تحقق في هؤلاء لهذه
الاسباب من الفقر واخواته كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب
احتاجوا فيجوز الصرف الى صنف واحد صار حق الله تعالى مؤدى كما صار كفارة اليمين
مؤداة بالصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام لتحقق المقصود وهو قضاء عشر
حاجات اراد واحد المصارف السبعة كملك الاداء حق الله تعالى في الركوع بمنزلة
الكعبة في عبادة الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة فكذلك المصارف
المذكورة جميعهم مصرف ولكل واحد منهم مصرف وروي عن بعض الشافعية مثل
مذهبنا

مذهبنا قال الامام السجاوندي رحمه الله في الآية بيان ان الصدقات لا تخرج منهم
لا الحال قسمها عليهم وعن عمر وحذيفة وابن عباس وغيرهم من الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم جواز صرفها الى صنف واحد وبه كان يفتي النخعي
والذي قوله اولا به عطف على مقدر اي فاندفع ما اورده الخصم لكون
اللام للعاقبة وح يكون معطوفا على قوله وهذا وقوله اما ركنه ركن الشيء
لغة جانبه الاقوى واصطلاحا ما يقوم به ذلك الشيء كاركان الصلوة ولما
كان قوام القياس بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك ركنه وانما سماه علما
لان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند القاضي الامام ابو زيد
والشيخين كما هو راي العراقيين ولعل مختاره ذلك فيكون ذلك المعنى علما على
وجود حكم النص في الفرع ولئن كان مختاره ان الحكم يضاف الى العلة في الاصل
ايضا كما هو مذهب جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله
فالتسمية بالعلم لان العلل امارات وعلامات على الاحكام في الحقيقة
لا موجبات انما الموجب هو الله تعالى ثم اختار الجمهور الى التحقيق اقرب اذ القياس
ليس الا مساواة الفرع الاصل في حكم وعلة كما نطق به قوله فيما بعد من تعديهم
الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقال مشايخنا المستويان في المعنى
في الحكم والفتوى وذا انما هو اضافة حكم الاصل الى النص والفرع الى
العلة وذكر الامام ابن الحاجب ان اركان القياس اربعة الاصل وحكمه
والفرع والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس متاخر عنه
فلا يكون ركنا واستحسنه بعض المتاخرين نظرا الى ان القياس كما لا
يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون الثلثة الباقية وبعض الافاضل
حاول التوفيق فقال الاربعة مندرجة فيما ذكر اذ المراد بالنص الاصل وانت
خبير بانه انما يتم لو كان اندراجها على وجه يشعر بتلبسها وهو ممنوع
مماثلا والضمير في له وحكمه للنص وفي وجود لما جعل وفي فيه للفرع
اي جعل الفرع مماثلا للنص اي للمنصوص عليه في حكمه من نحو الجواز
والفساد بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع قيل هو احتراز عن العلة
القاصرة

وجاز اي المعنى الذي جعل علة ان يجوز ان يكون وصفا لازما لا ينفك عنه اصلا كالثمنية جعلناها علة للركوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة لا تفارقهما لانهما خلقا لذلك او عارضا قد ينفك عنه كالتعليل بحرمة التفاضل بالكيل فانه وصف عارض للاشياء يرتفع ويختلف باختلاف الاوقات والاماكن والعادات وكالتعليل لانتقاض الطهارة بانفجار الدم فانه صفة عارضة اذ الدم موصوف في العروق بعدمه وبجوز ان يكون وصفا فردا كتعليل ربوا النسيئة بالجنس او الكيل او عددا اي مركبا من وصفين او اوصاف يكون المجموع علة ولكل وصف جزء علة كتعليل ربوا الفضل بالقدر والجنس وتعليل نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته والابتلاء في سوره وقد يكون ذلك المعنى في النص اي مذكورا فيه او بابا في المنصوص عليه كتعليل وجوب الطهارة وسقوط النجاسة بانفجار الدم والطوف المذكورين في قوله عم في دم المستحاضة انها دم عرق انفجر وقال ويجوز ان لا يكون مذكورا في النص بل يكون في غيره لكنه من ضروراته كتعليل صحة السلم باعدام العاقد اي فقره واحتياجه وليس ذلك في النص اذ الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه بابت ضرورة اذ السلم يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون كالبابت بصيغة النص وكتعليل فساد البيع للابق بعجز البايع عن التسليم وليس ذلك مذكورا في نص النهي عن بيع الابق لكنه بابت ضرورة اذ البيع مذكور ولا يتصور بدون البايع فكان كالثابت صريحا او العجز ثابت في البايع وهو المنصوص عليه وكذا الاعدام ثابت في المنصوص عليه كما افاد لكن الوجه الثاني اوفق بالمتن وقد يكون ذلك المعنى حكما كحديث الخثعمية قالت يا رسول الله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقال نعم قال دين الله احق علل الجواز الاداء بالنايب بكونه دينا وانه عبارة عن الوجوب في الذمة فهو حكم شرعي جعل علة لحكم شرعي وهو القبول فعلم ان التعليل بالحكم جايز واختلفوا اي علماؤنا ان التعليل بكل الاوصاف باطل لما فيه من سد باب القياس وكذا بكل وصف لما فيه من رفع الاستدلال وانه لا بد من دليل يميز بين الوصف

اللاي

الذي هو علة من غيره ثم النص يصلح دليلا على العلة سواء كان بطريق التصريح او الايماء ويدل شارة وكذا الاجماع وهذا بلا خلاف وعند عدمهما اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة يصلح دليلا عليها اي على العلة لان علل الشرع امارات على الاحكام لا موجبات فلم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني بل الشرط ان يتميز هذا الوصف عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني وبالاطراد يحصل الظن بالعلية عادة عند عدم المانع وزاد بعضهم العدم عند العدم ومعنى بين الطرد والعكس والوجود عند الوجود وقد يكون اتفاقا فلم يصلح على العلية ودورانه الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للداير وهذه قضية مستفيضة لا مجال للانكار فيفيد الظن بالعلية بل الجزم عادة الا ترى انه اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا يحصل الجزم بانه علة الغضب حتى الاطفال يدركون ذلك ويسعون في الطرد ميا دين بذلك الاسم وزاد بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم للنص ليعلم ان الحكم يوجد علته لا بصورة النص والا لما تخلف الحكم عنه فيفيد العلم بالعلية كاية الوضوء فان الحكم وهو وجوب الوضوء دار مع الحدث وجودا وعدما للوجوب على الحدث القاعد وعدمه على المتوضي القائم الى الصلوة ولا حكم للنص في الحالين اذ مقتضاه امران كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم وذلك غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلا يشار اليه مدلول واما حال الحدث فلانتفاء الاصل الثاني وهو وان كان ساء على العدم الاصلي عندنا لكن جعل حكم النص مجازا فيثبت ان الحدث علة لوجوب الوضوء وانما عدل عن النص بالقيام الى الامر سعادلك في التعليق به وقال الجمهور اي جمهور الفقهاء من السلف والخلف من حكمهم الا ان الوصف لا يصير حجة ومثبتا للحكم الا بعد ان يكون وهو صلاحه بملايمته ومناسبته العلل المنقولة عن رسول الله عم او السلف

اي مجرد الطرد اي صح

دليلا صح

بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر عنه لا الى الاسلام لنبوه عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها وكاضافة العقوبات الى المحظورات والعبادات الى المباحات
بخلاف العكس اذ المنقول عنهم التعليل بالاوصاف الملائمة وما وافق منها
صلح للتعليل وما لا فلا وهذا اي الكلام في العلة الشرعية المثبتة للحكم الشرعي
فلا بد من الموافقة لما نقله عمن يوجد منهم احكام الشرع وتعرف بيانهم والاختلاف
ليس بيننا وبين الشافعي رحمه الله في اشتراط الصلاح وكذا في اشتراط العدالة
وانما وقع الخلاف في تفسيرها فعندنا بالتأثير اي بظهور اثره في الحكم
المعلل اما بالنص او بالاجماع لان حال المجتهد انما تعرف بالاثر كعدالة
الشاهد تعرف بالنظر الى اثر دينه في منعه عن ارتكاب محظور دينه ليستدل
به على منعه عن شهادة الزور فكذلك الوصف الذي هو شاهد يعرف عدالته
بالنظر الى اثره في موضع من المواضع اما نصا او اجماعا فلم يصح العمل قبل
الملائمة لما بينا ولم يجوزه بعدها لكن لا يجب العمل الا بعد ظهور عدالته اي الوصف
الملائم فلا يكون علة لانه لا يكون علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة
فيحتمل الرد منه مع قيام الملائمة كاكل الناسي للصوم فانه يصلح علة
للافطار اذ عرف في الشرع ان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه ثم الشرع
لم يجعله علة فلا بد من دليل يعرف به اعتباره في الشرع بعد الملائمة
وذلك بعدالته اي بظهور اثره في موضع من المواضع كالشاهد لا يصح العمل
قبل الاهلية وبعدها يصح فبظهور العدالة حتى لو قضى القاضي بشهادة
المستور ينفذ قضاؤه لكن لا يجب القضاء بها ما لم يظهر عدالته وقال بعض
الشافعية عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول
والصلاح ثم العرض على الاصول بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن
النقض والمعارضة كالعرض في الشاهد المعلوم عدالته عند القاضي
على المزكي لنوع احتياط وقال بعضهم الاخالة ليس بشرط بل عدالته بالعرض
على الاصول ومعناه ان تقابل بقوانين الشرع فان وافقها وسلم عن مناقضة
اصل او معارضته صار معدلا كقولهم لا زكوة في اناث الخيل لعدم الزكوة في ذكورها

فالاصول

فالاصول شاهدة بصحة العلة بدلالتها على التسوية بين الذكور والاناث
في وجوب الزكوة وعدمها ومعنى المناقضة ابطال الوصف بنص او اجماع
او تخلف الحكم عنه في صورة تخرج عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق ومعنى المعارضة
ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لذلك الوصف
كشهود المدعى عليه على الايفاء او الابراء بعد شهادة شهود المدعي
وانما يرجع حكمها عند الفريق الاول بان الاثر المحسوس يتعلق بالحس فيرجع في
الحكم الى القلب اذ هو المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية واذا اوقع في القلب
خيال القبول في الصحة صار حجة للعمل كما جعل التحري في باب القبلة حجة
عند تعذر العمل بالادلة الحسية وتمسك الفريق الثاني بان الوصف الصالح
المخيل قد يحتمل النقض كما مر في الخال الناس فاذا سلم عن النقض والمعارضة
ثبت عدالته فالعرض على الاصول وامتناعها من رده كالعرض على المزكي
وسكوته عن الجرح الا ترى ان عدالة الشاهد تثبت قبل العرض لانه انما يصير حجة
وعلى هذا القول يصح ولكن الشرط هو العرض على الاصول على جميع الاصول
عند اكثرهم بل يكتفى باصلين لظهور الحرج في العرض على الجميع فالكل بالادلة
ولم تعتبر احتمال مخالفة اصل اخر كما اكتفى بالشاهد بالعرض على المزكي عنك
ولم يعتبر احتمال رد مزكي اخر وبيان ان الدليل على قولنا
ان الوصف انما يصير حجة بالاثر ان العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام دون ان فاطمة
بنت حبيش سألت النبي عليه السلام عن دم الاستحاضة فقال عليه السلام دم عرق انفجر توضئي وصلي
لوقت كل صلوة فهذا اشارة الى احكام ثلثة وجوب الطهارة ووجوب
الصلوة والاكتفاء بوقت الصلوة وقد نيطت باوصاف مؤثرة فوجوب الطهارة
تعلق بانه دم وهو اسم للمائع النجس وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة على ما عرف
وكيف يصلح العبد للقيام بين يدي الرب غير طاهر ووجوب الصلوة تعلق بانها
دم عرق وهو اشارة الى انه غير معتاد لا يوجد الا بعارض علة فيهن فايجاب الصلوة
معه لا يؤدي الى الحرج المسقط لها بخلاف دم الحيض فانها عادة راتبة في بنات
ادم خلقها الله تعالى في ارحامهن ولها تأثير في اسقاط الصلوة دفعا للحرج والاكتفاء
بالوقت تعلق بالانفجار وهو السيلان الدائم

ثبت بالعرض على المزكي فعلى قول هؤلاء لا يصح العمل به قبل العرض صح

ولا اثر في التجصيص فحكم معه ببقاء الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
للضرورة اذ لو وجب للحدث لبقيت مشغولة بالطهارة ولم يتفرغ
للصلوة اصلا والاحكام يستفاد من قوله توضأي لوقت كل صلوة وبناءها
على الاوصاف الثلثة دليل عليها وكذا دخول الان عليها ولا يخفى انه لا
دخل لقوله عليه السلام في البيان وكانه حاول بيان زيادة اختصاصه بذلك المعنى
وتعيينه له فهو كما يقال اسم خاص لكذا وقيل انه لم يمنع عليه السلام لوجوب الطهارة
وان كان متفرع الحدث شرط والعلة لارادة الصلوة على ما عرف وان منع
عليه دم العرق لوجوب الصلوة عامه الامرانه لم يؤثر في الاسقاط الدم
الرحم فيعمل الموجب عمله وهو الوقت او النص على ما عرف واذا لم يكن
الشيخان في اصولهما وقال عليه السلام ليست بنجس انها من الطوافين
عليكم اسقط نجاسة الهرة بعلة الطوف علينا ولها تاثير في ذلك لتعذر
الاحتراز عن سؤرها وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة كالميتة والدم لم رخص
المصطر في تناولهما ولا يجب عليه غسل الفم فالتعليل اي تعليل
الرسول صلى الله عليه وسلم بالاوصاف المؤثرة دون غير المؤثرة لطف منه
وتيسير لنا على ان الوصف انما يصير حجة بالاثر وهذا قوله حجة علينا
اولا ولان التعليل بكل وصف من اوصاف النص باطل وصف من اوصاف
النص لانه يسقط معنى الاسلام ويقوم فضل الاستنباط لاستواء
المجتهد وغيره في ذلك فلا بد من دليل تميز وصف شرط ووصف
هو مناط وذلك هو الاثر ومجرد الاطراد لا يميز وكذا العدم عند العدم
لمزاحم الشرط اياه في ذلك فالحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا
وعدما واما قيام النص ولا حكم له فباطل لان من شرط صحة التعليل ان لا
يكون مبطلا للنص كما مر فاستحال ان يكون الا بطال من شرط صحته ولا نسلم
ان الحدث في باب الوضوء ثابت بالتعليل بل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
اي من مضاجعكم لتعذر العمل بظاهره لاقتضائه وجوب الوضوء عند صلوة
بل في كل ركعة وهو خلاف الاجماع فلا بد من ذكر الحدث بان نصير من مضاجعكم
وهو كناية عن النوم وهو دليل الحدث بواسطة الاسترخاء وقد نقل عن بعض

الصحابه

الصحابه رضي الله عنهم انه كان يقرأ هكذا وانتم محدثون لكن طوى ذكر الحدث
الحال الدلالة قوله ولكن يريد ليطهركم عليه فانه يدل على قيام النجاسة
ولا يلزم تطهير الطاهر وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اذ النص على
الحدث في الطهارة الكبرى نص عليه في الاخرى او بدلالة ذكره في البدل
قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم
الاصل بما يجب به الاصل والنكتة في اختيار هذه الطريقة ان الوضوء لكونه تطهيرا
فيعم يدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكر الحدث صريحا بخلاف التيمم ولئن
نعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما فرضا ان كان محدثا
او سنة ان كان متوضئا روي عن النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم
اجمعين انهم كانوا يتوضؤن لكل صلوة ولو لم يذكر الحدث في التيمم والغسل لكونهما
انما شرعا كان لكل صلوة فرضا وسنة كالوضوء وليس كذلك اذ لم يستحب
لكل صلوة قوله ولان التعليل عطف على قوله لان ما لا يحس ونحوه عطفه
على قوله عليه السلام بتاويل والضمير في تزاحمه للوصف او للعلة بتاويله
ويجيء فيه للعدم عند العدم او للدوران المفهوم مما ذكر وقوله وهو للتضاجع
بتاويل او للقيام منها اي كنا به عن النسخ عن النوم الوصف انما يتمسك
في الاقيسة اما وصف ظهر اثره بالنص او بالاجماع او وصف مناسب للحكم غير
ظهور اثره واما ان ظهر اثره في عين الحكم المدعي
او جنس ذلك الحكم مثال الاول ان يظهر قولنا في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في باب النكاح قياسا على البكر الصغيرة
فقد ظهر اثر الصغر في الولاية على النفس وهو الحكم المدعا تعديته وكذا
قوله في الفارة والحية سقطت نجاستها قياسا على الهرة بعلة الطوف
فقد ظهر اثره في سقوط النجاسة بالنص وهو الحكم المدعا تعديته ولو
قلنا انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها بالقياس على ثبوتها في
مالها كان من النوع الثاني اذ الولاية على النفس جنس الولاية على المال
لا عينها وكذا لو قسنا الفارة على الحية في سقوط حكم النجاسة على سقوط

الاستبداد فيما ملكه انما بعلة الطوف كان من النوع الثالث لان حرمة الاستبداد
جنس حرج النجاسة لا عينه وهاهنا نوعان آخران ذكرهما صاحب الكشف
نافلا عن بعض الاصوليين وهو امر الى التحصيل احدهما ما ظهر اثر جنسه في عين
ذلك الحكم كسقوط قضاء الصلوات المتكررة بعذر الاغماء على سقوطها بعذر
الجنون والحيض اذ عذر الاغماء جنس لذينك العذرين لا عينهما وثانيهما
ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كسقوط الصلوة عن الحائض بالقياس على
سقوط الركعتين من المسافر بعلة المشقة فمشقة الحائض جنس لمشقة السفر
وسقوط الصلوة جنس سقوط بعضها وقيد هذا القائل الجنس بالقريب
لكن ذكر في الحصول ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف الحكم كونه حكما واخص
منه الواجب ثم العبادة ثم الصلوة وكذا اعم اوصاف الوصف كونه وصفا
يناط به الحكم واخص منه المناسب ثم الذي ظن التفات الشرع اليه
وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن ذلك الوصف معتبرا في ذلك
الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما هو اعم منه وفي قوله عين الحكم
تسامح اذ الاحكام تختلف بحسب المحال والاضافات فالولاية
على نفس البنت الصغيرة غير الولاية على نفس البكر الصغيرة
فهكذا فاعتبر فالاولى ان يقال نوع الحكم كما ذكر في الحصول واعتبار
نوع الوصف في نوع الحكم او نوعه في جنسه او بالعكس او جنسه في
جنسه وتبعه صاحب التنقيح في ذلك وحكم النوع الرابع
انه لا يقبل وقد نبهت عليه وذكر في الكشف وهو المقطوع
الذي ربما يقربه منكروا القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة
الا بعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في البر الكيل فالجص
ملحق به بلا شبهة ولئن ثبت ان علية الطعم فالزبيب ملحق به قطعا
فيكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي
اذ يكون التركي والهندي في معناه والى هذا اشار المصنف وهذا
قريب من دلالة النص بل عينه ولعونه لا يبطل بالفرق واما بالنوع
الثالث من الفروق فلفساده واما النوع الخامس للاول فلعدم تأثيره هاهنا

بالقياس صح

اصل صح

لانحلال الوصف

لانحلال الوصف في الفرع الثالث ولو ادعى السائل علة اخرى في الاصل
لكن فاته الذي علية الوصف الذي ادعاه المعلل لجواز ترادف العلل اما
النوع الثاني وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم يبطل بالفرق الخاص بان يقول
السائل تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس
لان المال خسيس مهان والنفس شريف مكرم فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا
في الولاية على الشيء الشريف المكرم ولا يصلح المفارقة الا بهذا الطريق لان
جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلثة احدها بيان تأثير الوصف المشترك في الحكم
في الاصل كما مر انفا وثانيها بيان وصف اخر هو علة للحكم في الاصل
غير موجود في الفرع مثل ان يقول العلة في الاصل هي البكارة لا الصغر
وانها غير موجودة في البنت الصغيرة وثالثها بيان زيادة مصالح الحكم
من غير ان يبين زيادة تأثير هذا الوصف في الاصل ومن غير بيان وصف
اخر هو علة للحكم بان يقول في تعلق الاصل بهذا الوصف زيادة مصالح
لا يوجد تلك الزيادة في تعلق حكم الفرع به فالنوع الاول هو الفرق الصحيح
لانه مفارقة حقيقة وهذا اسماه بالفرق الخاص والثاني ليس بمفارقة خالصة
انما هي منع الوصف الذي ادعاه المعلل منع السند وهو اسناد الحكم
الى وصف اخر ادعاه السائل كما مر في الصغر والبكارة والثالث
من انواع الفروق فاسد لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع
احد الامرين اما زيادة تأثير هذا الوصف في حكم الاصل كما مر او انضمام
وصف اخر اليه ليكون المجموع علة فلا يكون جزءها علة بان يقول السائل مثلا
علة الولاية في البكر الصغيرة هي الصغر مع زيادة البكارة وهي مفقودة
في الفرع فلا تكون العلة موجودة فيه وهذا لانه لولا احدهما اصلا لم يتوقف
صيرورة الوصف علة تامة على انضمام شيء اخر اليه اذ المفروض انتفاء الامرين
وحين لم يتوقف يكون هو علة في الاصل بدون ضم شيء اخر اليه فيكون علة
الفرع ولا يمكن ان يجعل مطلق زيادة موجودة في الاصل مفقودة في
الفرع مانعا من العلية اذ لو جعل مطلق الزيادة مانعا لما انعقد علة في الاصل

منع صح

زيادة صح

لاستلزامه التعليل بالعلة القاصرة وانه باطل عندنا بان الملازمة ان
الاصل يحتمل ان يشتمل على شئ لم يوجد في الفرع والا لكان فلو اعتبر مطلق
الزيادة مانعا لم يثبت التعدية اصلا لان للسايل ان يقول بعضه صلب زيادة هي
مفقودة في الفرع وانه مانع من العلية وحينئذ لا يمكن مطلق الرجحان مانعا
كان تاثيره في الفرع كتاثيره في الاصل لا سيما المانع من كونه علة مؤثرة في
الفرع وانما المعتبر هنا ان يكون الوصف الاخر علة كما ذكرنا فكان الكلام في المانع
من العلة وذا ليس بمانع لجواز ترادف العلل والجواب ان الفارق لما لم يستقل
في تاثير هذا الوصف ولا انضمام وصل احد اليه يكون الكل علة لم يثبت الامران
فيلزم ان ما هو مانع من العلة وبعض مجرد زيادة خصائص للحكم وهو لا يصلح
مانعا كالمناسب غير مانع والمانع عن تاثير والتركيب لا يخلو عن تعقيد
واما الثالث ما يناسب الحكم بان وجدنا وصفا مناسبا يوجب الحكم ويتقاضاه
عند تجريد النظر اليه اضفنا الحكم اليه لمناسبة بينهما لا لشهادة الاصل بكونه علة
اي لا بظهور اثر الوصف كالاسكار منشا للتحريم وعرفوه بانه وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء
من جلب مصلحة او دفع مفسدة ونقل عن القاضي الامام ان المناسب ما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول ورد بانه لا يمكن اثباته في المناظرة اذ
للخصم ان يقول لا يتلقاه عقلي بالقبول وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي
واجيب بان اشتراط الملازمة ليس للالزام على الخصم بل لصحة العمل به في
حق نفسه والدليل يناط بنفس الامر لا بكل نفس في مقتضى عقله والقياس
بالوصف المناسب ضعيف لا يصلح للاحتجاج به على الغير وتبطل بالعرف
المناسب بان يقول السايل هنا وصف اخر مناسب للحكم او اشد مناسبة
له من وصف المدعي فيضاف الحكم اليه كما اذا راينا انسانا اعطى فقيرا
درهما نعلل على ظنا انه اعطاه لفقره ثم اذا ظهر انه مديونه او قريبه فللسايل
ان يقول لا يضيفه الى فقره بل الى كونه مديونا او قريبا او الى
المركب من الفقر والقرابة وبيان عدم المناسبة فيما اذا كانت المناسبة

ظاهره

244

ظاهرة لا حقيقية كما لو علل حرمة بيع الكلب بالنجاسة قياسا على بيع
الخمر فالمناسبة بينهما ظاهرة اذ النجاسة تناسب الاذلال لا المقابلة بالمال
الى تضمن الاعزاز لكن لا مناسبة في الحقيقة اذ معنى كونه نجسا انه لا يجوز
الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من بيعه وانما قال اضعف الوجوه لان
النوع الثاني ضعيف ايضا وهذا ساقط هو بالفرق دون الاول وهو تستعمل
وجوها من الا قيسة ضعيفة لانه علة من مراتب الحسنة وكون
الاخص اقوى وكل اعم يكون ضعيفا بالنسبة الى الاخص على الترتيب ذكر الحكم
دون الانواع اشار الى انه لم يرد التفصيل على النوعين السابقين وان كان
ذلك ظاهرا بمعونة المقام فاقعد التفصيل على حقيقته لكن في جعل القياس
بالوصف المناسب نوعا ثالثا تسامح اذ المقسم الوصف لا القياس

قوله ولما صار قد علمت معنى القياس فاعلم انه ينقسم الى جلي
وخفي ويسمى استحسانا وهو في اللغة عد الشيء واعتقاده حسنا وفي الاصطلاح
اسم لدليل يعارض القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وانما سمي بذلك
بذلك للتمييز بين نوعي القياس والتنبيه على ان العمل به احسن والقول بوجوب
العمل به لا ما هو حسنه [illegible] والاستحسان اعم من القياس الخفي لانه يطلق
على غيره لما سيجيء الا انه غالب استعماله في القياس الخفي كما انه غالب استعمال
القياس في القياس الجلي الاول الى قوله في المسئلة قياس واستحسان
وهذا عرفه البعض بالعدول عن قياس الى قياس اقوى وكانه لم يقصد تصور
عن فهم الاستحسان الى القياس لكونها عويصة الوصول وما ذكرنا ظهر انه
احد الادلة الاربعة لا انه قسم خامس غيرها ولا الطعن بان العدول اليه عن القياس
الذي هو من نهج الشرع قول بالتشهي واتباع هوى النفس غير متوجه وتعلق
الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع وهو بعيد لانه قال استحسن في المتعة
ان تكون ثلثين درهما واستحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام واستحسن
ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة اذا تمهد هذا فلنشرع في المقصود فيقول لما
صار العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الذي ظهر اثره وخفي فساده
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان العبرة للاثر فكلما كان

استحسانه في الصلوة و من المسو من ٤ [illegible]

أقوى كان بالاعتبار أحرى كسؤر سباع الطير نجس قياسا على سؤر سباع
البهائم بجامع أن لحمها نجس لأنه حرام مما يصلح للغذاء لا للاستخباث طبعا
ولا للكرامة آية النجاسة فإذا استويا في نجاسة اللحم ثبتت نجاسة السؤر المختلط باللعاب المتولد
من اللحم وهذا ظاهر وفي الاستحسان طاهر لأن السباع ليست بنجسة العين بدليل جواز
الانتفاع بها من غير ضرورة كالاصطياد والبيع وإنما النجاسة لمجاورة الرطوبات
ثم سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها على طريق الأخذ ثم الابتلاع والمنقار
عظم جاف لا رطوبة فيه والعظم من الميت طاهر فمن الحي أولى فلا ينجس الماء
بملاقاته بخلاف سباع البهائم فإنها تشرب بلسانها ولسانها لا يخلو عن لعابها
وأنه نجس فظهر فساد القياس ووجه ترجيح الاستحسان أقوى وإن كان
أخفى لأن ما به ملاقاة الظاهر الطاهر لا ينجس ويبقى طاهرا
أقوى من أثر السبعية في أن ينجس **قوله** وقدمنا كما يناسب ترك العمل
بالأثر قدمنا القياس لقوة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره
وخفي فساده لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه إنما الرجحان
لقوة الأثر في مضمونه فلم يعتبر ضعيفه وإن كان ظاهرا ألا ترى
أن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة والرجحان للعقبى لقوة أثرها من حيث
الصفاء والبقاء وضعف أثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء وروي عن علي
كرم الله وجهه لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف
الباقي على الذهب الفاني فكيف والأمر على العكس وكذا العقل
يرجح على البصر لقوة أثر إدراك العقل وضعف أثر إدراك البصر
بالنسبة إليه وإن كان ظاهرا وكذا النصوص ظاهرة والمعاني باطنة
والرجحان للنصوص لا للظهور بل لقوة أثرها إذ لا تعتد أحكامها
قطعية مثاله من تلا آية السجدة في صلاته فركع بها سجدة التلاوة
أجزأه الركوع على حدة أو ركوع الصلاة إن لم يسجد لها بلا فاصل وإنه تجزئه
قياسا وفي الاستحسان لا تجزئه وجه القياس أن بين الركوع والسجود
ملاءمة من حيث إنهما على التعظيم والانحناء والدليل على ذلك إطلاق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا لأن الخرور هو السقوط

فالقياس

لظهورها

فالقياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود
لتلك الملاءمة الظاهرة واعتبارا لأحد الشبهين بالآخر لظاهر النص وحمل الشيء على نظيره
قياسا ولعل ذلك مراد المصنف وإن كان ظاهر كلامه الاستدلال بالنص
وقيل لما جاز إقامة الركوع مقام السجود ذكر المأمور من الملابسة جاز
إقامته مقامه فلولا تلك المناسبة وهذا أمر جلي فيكون قياسا ووجه
الاستحسان أن المأمور به السجود وقال تعالى فاسجدوا لله وقال عز
السجدة على من تلاها والركوع غير السجود حقيقة فلا يتأدى به كما
لا يتأدى سجدة الصلاة بالركوع مع أن القرب بينهما أقوى لكونهما من
موجبات التحريمة وكما لا يتأدى بالركوع خارج الصلاة مع أنه لم يستحق
بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا أثر الأمر بالشيء بعينه لحسنه
لذاته فيكون عينه مطلوبا فلا يتأدى بغيره وهذا ظاهر الأثر لظهور التغاير
المغايرة بين الشيئين وعدم تأدي أحدهما بالآخر لكن القياس لقوة
أثره المستتر وهو أن السجدة عند التلاوة لم تجب قربة مقصودة أي
لم تجب بعينها حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وإنما شرع التداخل
فيه بل المقصود إظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للكفار المستكبرين
أو موافقة للأبرار المطيعين كما يلي عنه مواضع السجدة لكن على قصد
العبادة فلهذا اشترط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلاة
يعمل هذا العمل لحصول معنى التواضع والقربة فيه فيتأدى به السجدة بخلاف
سجدة الصلاة لأنها مقصودة بعينها وبخلاف الركوع خارج الصلاة لأنه
ليس بقربة فوجب ترجيح القياس لقوة أثره الباطن مع ما فيه من الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة على
الاستحسان الذي ظهر أثره وهو العمل بالحقيقة وخفي فساده وهو جعل
غير المقصود مساويا للمقصود وأما ما نقله من الإمام الزاهدي عن صلوة
الجلابي من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالنذر فعلى رواية الفروع
أنه قربة مقصودة كما نص عليه في الهداية وعلى رواية الأصول ليست
بقربة مقصودة كما نص عليه هنا وفيما سبق في باب الأمر على أنه

المقبوض اسكالا لان الواجب عليه اسـ... بلا تلاوة او معها لا وجه لي الاول
لان المنذور حينئذ يكون سجدة لا سجدة التلاوة ولا الكتابي اما اولا فلانا
لا نسلم ان الوجوب بالنذر بل بالتلاوة واما ثانيا فلان المنذور حينئذ يكون
تلاوة القرآن ووجوب السجدة ضرورة التلاوة وقد ذكروا ههنا مباحث
رائينا طيها اولى توفيا عن تطويل ليس فيها كبير جدوى قوله وكذا لو ادعى
اذا ادعى رجلان ان ثالثا عين في يد رجل كل منهما يقول قد رهنتني
بدين لي عليك وقبضته منك واقاما البينة على ذلك يقضى به استحسانا وتفسيره
بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه معا لجهالة التاريخ كما في العرض ولا بد
وكما اذا اقاما البينة على الشراء من رجل فانه يجعل كانه باع منهما جملة
في يقضي بينهما نصفين وفي القياس لم يعمل لتعذر القضاء بالنصف لكل
واحد منهما لان الشيوع يمنع صحة الرهن وكذا بالكل لكل منهما لضيق المحل اذ
يستحيل ان يكون العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذاك
لظهور بطلانه فاخذنا بالقياس لقوة اثره المستتر وهو ان كل منهما اثبت
الحق لنفسه بتسميته على حدة وليس حبسا بكونه وسيلة الى مثله في
الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحينئذ يكون وسيلة
الى شطر بديه من استيفاء والقضاء بخلاف مقتضى الحجة باطل والى هذا
اشار بقوله كل منهما الحق لنفسه بتسميته على حدة ولم يرض بمزاحمة
الاخر في استحقاق الحبس بخلاف ارتهانهما معا لانهما رضيا
بالمزاحمة والعقد واحد من جانب الراهن فامكن اثبات موجبه
في المحل بان يكون استحقاق الحبس لهما استحقاقا واحدا من غير انقسام
فيكون العين محبوسا بدين كل منهما كملا اذ لا تضايق في استحقاق الحبس
الا ترى ان الرهن الواحد لا ينقسم على اجزاء الدين بل يكون محبوسا
بكل جزء من الدين وبكل جزء منه كما في الكافي فعلى هذا قوله لضيق المحل
محل منع لا يوجب في القضاء بالكل لكل منهما اعمال الحجتين من وجه
فيكون اولى من اهمالهما الا رهن عين من رجلين بتسميتين متفرقتين
باطل فلا يسلك الى القضاء به فضلا عن كونه اولوية فان قيل لما لم يرض

كل منهما

لكل رهنهما بالمزاحمة فلان لا يرضى ... حقه في الحبس بالكلية اولى قلنا انما
تعرض لعدم الرضاء بالمزاحمة توضيحا للفرق وتحقيقا لكون هذا القضاء
على خلاف مقتضى الحجة تاييدا لوجه القياس لا لان التهاتر لعدم الرضا بالملك
ليرد ما ذكرتم في كون وجه الاستحسان اخفى حالا لخفي وكذا في مسئلة
السجدة وهذا قسم عن وجوه اي القياس الذي لعدم لقوة اثر الباطن
على الاستحسان فلتلك الوجوه في الصحاح عن الشيخ قال بحسب لا يكاد يوجد
قد انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع فاما الاول اي الاستحسان
الذي لعدم لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى قوله ثم المستحسن بالاستحسان
اربعة انواع استحسان بالاثر مثل السلم فالقياس يابى جوازه لانعدام المعقود
عليه الذي هو محل العقد وشرط انعقاده الا انا تركناه بالاثر وهو قول
الراوي ورخص في السلم قوله عليه السلام من اسلم منكم الحديث واستحسان بالاجماع مثل
الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا بالخرز له خفا مثلا بكذا
ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يابى جوازه لما مر لكنهم
استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير وكون نص السلم
وهذا الاجماع مخصصين للعام وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لا ينافي
ما ذكرنا فلانه وانه مخصص للعام لا يترك القياس واستحسان بالضرورة
مثل تطهير الحياض والاواني فان القياس الظاهر يابى طهارتها بعد تنجسها
بملاقاة النجس اذ لا تاثير لخروج بعض الماء عن الحوض في طهارة الباقي
والغسل الاستعمال يتنجس باول الملاقاة الا انهم استحسنوا ترك العمل
بالقياس للضرورة فان لها تاثيرا في التخفيف وهذه الانواع الثلثة
لا يجوز تعديتها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة
التعدية ان لا يكون كذلك والنافي يجوز تعديته لكون الحكم المستحسن بالقياس
الخفي وهو نوع الرابع لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس
شرعي كما نبهت عليه فيما سبق وحكم القياس الشرعي التعدية كما سيجيء الا
ترى ان المتبايعين اذا اختلفا في قدر الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البائع في القياس بل القول قول المشتري مع يمينه لان البائع

حاكم واحد وكذا بالكل لكل واحد بعينه لعدم المرجح فتعين التهاتر ولم يذكر هذا لشق الظهور صح
يثبت صح
بدل محصصين

يدعي عليه زيادة الثمن وهو ينكر و[...] الاستحسان بوجه لان البائع منكر
ايضا وجوب تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمنا فيجري التحالف بينهما
وهذا اي التحالف او يمين البائع حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البائع
ووارث المشتري اذا اختلفا في قدر الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان
لقيام الوارث مقام المورث في حقوق العقد وكذا يتعدى الى الاجارة
في لو اختلف المؤجر والمستاجر في البدل قبل استيفاء المعقود عليه كالقبض
لوجود الانكار من الطرفين كما مر فاما بعد قبض المبيع لم يحلف البائع
عند قيام السلعة كما هو في الاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا وهذا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم
اليه الا انه ثبت بالنص فلا يتعدى الي الوارثين ولا الى ما بعد قبض المبيع
واستيفاء المعقود عليه وفي قوله ترادا اشارة الى ان الاختلاف
بعد القبض وحمله على رد العقد خلاف الظاهر وعند محمد رحمه الله يجري
التحالف في جميع هذه الصور لان كلا منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع
بالف غير البيع بالفين وذا متحقق قبل القبض وبعده فيجري التحالف
في الجميع قوله ثم الاستحسان ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله
الى جواز تخصيص العلة وزعم انه مذهب علمائنا مستدلا بانهم قالوا
بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة لانه تخلف الحكم عن الوصف
المدعا علة في بعض الصور لمانع مع وجود العلة لوجود العلة بالاجماع
لا مانع فرد المصنف ذلك بانه ليس من باب خصوص العلة اي تخصيصها
لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص لا نه جاء في مقابلة النص اسقاط الحكم
ابدا والعلة لا يعارض النص وكذا في مقابلة الضرورة لان في صورة الضرورة
اجماعا وكذا اذا عارض ذلك الوصف قياس خفي له اثر قوي اوجب عدمه
لان الضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما فصار عدم الحكم لعدم العلة
لا لمانع حرمها او شرطها الا المانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص
شيء وكذلك في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع

اي تضيف

اي تضيف الحكم الى عدم العلة [...] الصور لا الى المانع بيان ذلك في الصائم
النائم اذا صب الماء في حلقه يفسد صومه خلافا لزفر رحمه الله لان ركن الصوم
وهو الامساك قد فات لوصول المفطر وهذا تعليل بوصف مؤثر لظهور تاثير
فوات ركن الشيء في فساده ولزم عليه الحال الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات
الركن فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة اي في صورة النسيان لمانع
وهو الاثر اي قوله عليه السلام تم على صومك الحديث مع قيام العلة وقلنا
نحن العدم الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع الذي هو صاحب الحق فسقط عنه معنى الجناية وصار فعله عفوا
واذا لم يبق فعله مفسدا له شرعا كان الصوم باقيا لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه واورد بان فيه انكار الحس والعقل اذ الاكل موجود حسا والعقل
حكم بالمنافاة بين الاكل والكف وبوقوع الاول فانتفى الثاني بالضرورة
واجيب بانا لا ننكر وجود الاكل لكن لا نجعله سببا للفطر لكونه منسوبا
الى صاحب الحق قال عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك وفي هذا التعليل نسبة
الاكل ساقط الاعتبار ولم يعلق الفطر بالاكل عمدا وقصدا والجهل له الحق والاولى ان يصلح
تعليلا للامر باتمام الصوم وبهذا يندفع ما قيل الاعتراف بالاكل اعتراف
بوجود علة الافطار لقوله عم الفطر مما دخل وتخلف الحكم عنه لمانع الاثر
وهذا عين تخصيص العلة لان المراد انه اذا كان منسوبا الى صاحب الحق لما
ثبت عليه قوله فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند
القائلين بالتخصيص مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه
اي ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل
هذا الفصل اي فصل التخصيص فاحفظه واحكمه فان الامر فيه فقه كثير
ومخلص كبير اما الاول فلان العمل به انما يتيسر لمن وقف على الوصف
الذي هو العلة حقيقة واحاط علما باوصافها وعلم ان الحكم بانعدامها انعدم
واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل به وفيه قول الفقهاء اولى النسبة على
المعنى المؤثر والفقه فيه كذا الدرشالي سمية الاول فقها قوله ومن اصحابنا
تخصيص العلة المؤثرة جائز عند القاضي الامام ابي زيد والعراقيين من اصحابنا
وهو مذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة وعند مشايخ ديارنا فريما وحديثا

ربيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله جايز وهو اظهر قولي الشافعي
رحمه الله وهو مختار المصنف رحمه الله وهذا الخلاف في المستنبطة
فاما في المنصوصة فمن جوزه في المستنبطة جوزه فيها ومن لم يجوزه
فيها فاكثرهم على جوازه فيها وتصويره ان يقول المعلل كان موجب علتي ذلك
لكنه لم يثبت مع قيامها لمانع وبين المانع وانما شرطنا البيان لان الاجمال
فيه غير كاف قال الامام فخر الاسلام رحمه الله ولذلك يعد مجرد قوله خص
بدليل واما تسميته تخصيصا مع انه يقتضي سبق العموم والعلة معنى
ولا عموم للمعنى حقيقة حتى قيل ان هذا التخصيص فرع اختلافهم في ان
المعاني هل لها عموم ام لا فباعتبار انها لما وصفت بالعموم لحلولها
في محال متعددة يكون اخراج بعض المحال عن تاثير العلة فيه وقصر عمل
العلة على الباقي عديله تخصيص العام واخراج بعض افراده عن تناول
اللفظ اياه وقصره على الباقي احتج المجوزون بان نسبة العلة الى
مواردها كنسبة العام الى افراده ونسبة تخلف الحكم عن العلة لمانع
كنسبة تخصيص العام بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض افراده فكما يجوز
تخصيص العام ولم يقدح في كونه حجة في الباقي جاز التخلف عن غير قدح في كون
الوصف علة واليه اشار بقوله اعتبارا بالنص وانا قيدنا المؤثرة لان الطردية
لا تقبل الخصوص على ما اختاره القاضي الامام وفي كشف المنار والعجب
من القاضي الامام ابي زيد رحمه الله انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل
الخصوص وههنا جوز تخصيص العلة فالتوفيق بين كلاميه صعب واجيب بانه لا تخالف
بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة اذ المراد بالتخصيص
ان عند التعارض بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها لا يعمل بها مع قيامها بل
بالاقوى منها ومثله جاير في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا عارضها عبارة
النص يعمل بالعبارة لا بالدلالة مع قيامها والمراد بالتخصيص ثمه بيان ان قدر
المخصوص لم يدخل تحت النص وهو لا يتحقق في الدلالة يدل عليه قول القاضي
الامام ثمه والعلة بعدما ثبت علة لم يحتمل الخصوص لان الخصوص بيان
ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا

بل

بل يكون نسخا والعجب انه زعم ان هذا ليس مقام التوفيق فوفق وسعى في رفع
التخالف من كلامه فخالف واتى بما من العثار من سالكنا عنه صاحب المنار
قال القاضي الامام انا جوزنا الخصوص على العلل بان يوجد ولا حكم لانا لم
نجعل دليل صحتها اطرادها ليعد ترك والها بل جعلنا دليل الصحة معنى هو موثر في
الحكم صار وصفا لما هو ركن العلة فيجوز وجود الركن ولا حكم معه كما جاز وجود
النصاب قبل الحول ولا وجوب معه فيلتبس بانعدام الحكم عند انعدام المعنى
المؤثر ان هذه الجملة لم تدخل تحت التعليل بل دخل فيه ما تناوله المعنى المؤثر
كما تناوله الوصف الظاهر ولهذا سميناه خصوصا فالخصوص بيان ان المخصوص
لم يدخل تحت جملة العموم ابتداء بدليل فعارض بخلاف النقض لانه يعد الثبوت
هذا كلامه وهو صريح في ان المراد بالخصوص في المقامين واحد

قوله وبنى اهل الاصول على هذا الى على جواز تخصيص العلة تقسيم الموانع
ذكروا ان اجاز تخصيص العلة لمانع ان المانع خمسة اقسام مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر فانه لم ينعقد علة لعدم المحل ومانع يمنع تمام انعقادها كبيع
عبد الغير بغير اذنه فانه ينعقد غير تام في حق المالك ولهذا لو اجازه المالك
جاز فيكون منعقدا اذ غير المنعقد لا ينعقد بالاجازة ولو ابطله او
مات يبطل العقد ولا يتوقف على اجازة الوارث فيكون غير تام في حقه
والتقييد بحق المالك لكونه تاما في حق العاقد حتى لم يكن له ولاية الابطال ومانع
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فانه يمنع ابتداء الملك حتى لا يخرج البدل الذي من جانب
من له الخيار لتعلق الثبوت بالسقوط ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن يمنع تمام الحكم حتى لا يتم الصفقة بالقبض ولهذا
لو اشترى عدل زطي ولم يره فقبضه وباع ثوبا منه او وهبه او حدث به عيب
فليس له ان يرد شيئا من الباقي بخيار الرؤية لانه قد عجز عن رد ثوب فلو رد
شيئا من الباقي ليفرق الصفقة على قبل التمام وانه لا يجوز وكذا يتمكن من له الخيار
من الفسخ بدون قضاء ولا رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع تمام الحكم حتى لا يتمكن من الفسخ بدون الرضا او القضاء
ويتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض بخيار العيب لانه تفريق الصفقة

بعد التمام وانه حاصر وانما يمنع لزوم الحكم حسب ما يثبت له ولانه الرد دفعا
للنقص وجعل القاضي الامام القسمين الاخرين قسما واحدا فصار خيار
الرؤية والعيب يمنع تمام الحكم فان الحكم هو الملك بحيث لا يزم فالاقسام
عنده اربعة والتعويل في الحصر على الاستقراء وكذا ان يقول المانع اما ان
يمنع في العلة او في الحكم وعلى التقديرين اما ان يمنع الابتداء او التمام
فالاقسام اربعة ولو زيد الدوام صارت ستة لكن سقط دوام العلة
لعدم العبرة بالدوام فيها بل يكفي فيها التمام لخروج النجاسة للحدث الاصغر
وخروج المني للحدث الاكبر فبقي الاقسام خمسة ولا يخفى ان القسمين الاولين
ليسا من قبيل المانع الماخوذ في تخصيص العلة لعدم العلة فيهما الا انه
لما شرع في تعداد اقسام المانع اوردهما تكميلا للاقسام او لارسال
الثلثة للاخيرة بهما لتوقفها على انعقاد العلة وتمامها فذكرهما استطرادا
وجعل صاحب التسهيل المورد ما اوجب عدم الحكم ليشمل القسمين الاولين
بلا ارتكاب تكلف قوله ولنا احتج المصنف رحمه الله في ابطال تخصيص
العلة بوجوه احدها ما اورده الامام السرخسي رحمه الله وهو التمسك بقوله
تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين
نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وتقريره يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان البحيرة ابنة السائبة والسائبة هي الناقة كانت تسيب في الجاهلية لنذر ونحوه او ما
اشبهه كذا في الديوان والوصيلة التي كانت في الجاهلية هي الشاة تلد سبعة
ابطن عناقين عناقين فان ولدت في الثامنة جديا ذبحوه لالهتهم
وان ولدت جديا وعناقا قالوا وصلت اخاها فلا يذبحون اخاها
من اجلها ولا يشرب لبنها النساء وكان للرجال وجرت مجرى السائبة
كذا في الصحاح كانوا يحرمون ذكورة الانعام تارة واناثها تارة واولادها
كيف ما كانت ذكورا او اناثا او مختلطة تارة وكانوا يقولون في
اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور وما ولد ميتا
اشترك فيه الذكور والاناث كذا في الكشاف اذا تمهد هذا فيقول في
قوله تعالى قل آلذكرين الآية مطالبة الكفار ببيان العلة فيما ادعوا انه

التسيب
التعيين

من

من الحرمة على وجه لا مدفع لهم وصاروا محجوجين لتخلف الحرمة عما هو العلة
في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه اي على ما ذكر من الذكورة
والانوثة او على كل واحد مما ذكر لاعترافهم بالحل في المواضع الاخر مع وجود ذلك
المعنى فيه فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين لاحتمال ان يجيب عند
ايراد صورة التخلف من ان يقولوا امتنع ثبوت حكم الحرمة في ذلك الموضع لمانع كما
بان تذكر مانعا غير ما كونه صالحا ولو لم يحمل على هذا لم يستقم قوله الا احدا
لا يعجز ولا يتيسر لكل احد بيان المانع الصالح والصالح لا يكون اقوى من الموجب
او مثله وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم انه ليس على حقيقته حتى يحمل على
مطالبة العلة بل الهمزة للانكار كانهم كانوا يقولون قد حرمها الله تعالى فانكر ذلك
عليهم كذا ذكر في التفسير وسياق الآية يدل عليه ويمكن ان يقال الانكار انما
يتوجه بعد السؤال عن العلة ان التحريم اما للذكورة او للانوثة او للاشتمال ونفي
منها الذي يصلح علة لتخلف الحرمة عن كل منها فانتفى التحريم واما ثانيا فلان بيان
المانع لا بطال التخصيص شرط على ما نبهت عليه فاحتمل ان يصيروا بهم محجوجين
للعجز عن ابداء المانع لا لبطلان التخصيص واما ثالثا فلان تلك العلل ليست
مؤثرة والكلام فيها ادعاء كونها مؤثرة في معتقدهم ولكن الامام فخر
الاسلام لم يستدل بذلك لذلك وانما استدل به على ان دليل الخصوص في المنصوص
يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه فاذا وقع التعارض بين النص
العام والنص المخصص في القدر المخصوص لم يترجح احدهما بالآخر
على المذهب المنصور لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص عام لحقه ضرب
من الاستعارة بان اريد بعضه مع بقائه حجة على ما مر تحقيقه في
فصل العام وشيء من ذلك لا يكون في العلل اما النسخ فلانه لا يجري في العلل
واما الاستثناء فلانه تصرف لفظي يتعلق بالعبارات دون المعاني الخالصة
فلم يمكن اعتبار شبههما فيها وكذلك الاستعارة لا تجري الا في الالفاظ
والعلة تحتمل الفساد لكونها مستنبطة بالرأي واذا انتفى في العلل لوازم
التخصيص بطل القول بتخصيصها وفسد القياس على تخصيص النص
لوجود الفارق وقوله هذا اشارة الى مجموع اللوازم واما الى كل واحد
وقيل الى التخصيص

اما

على هذا الوجه لا يكون في العلة واما الايراد بانه لا حاجة هنا الى الاستثناء
لان العلة موجودة في جميع الصور مبقاة على عمومها كما كان تمين على
ان المراد بالتخصيص هنا غير ما اريد في فصل العام وقد عرفت ما فيه ولان
ذلك اي القول بتخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد وبيان
الملازمة من وجوه آ ان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامة العلة عن النقض
فلو جاز تخصيصها امكن لكل مجتهد اورد عليه نقض ان يقول خصصت علتي
بدليل ويتخلص عن النقض ويسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذكر قوله
بالاصلح اي الاصلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا فان قيل بالسلامة
عن النقض لا يلزم سلامة الاجتهاد عن الخطاء لاحتمال الابطال بالممانعة
والمعارضة وغيرهما من طرق الدفع قلنا لا نسلم العلة بالممانعة والمعارضة
عامة لا مولى على المعلل اقامة الدليل على المقدمة الممنوعة او بيان
المرجح او غيرهما فلا يرد على العلل المؤثرة لما سيجي وذكر في الكشف
للخصم ان يقول ابطلتم ما ذكرتم لو لم يكن بيان مانع صالح شرطا لكنه شرط لما
مر فما لم يتبين للمجتهد ذلك فيلزم النقض على انه يشترك الالزام
لان ما قلتم من ان عدم الحكم لعدم العلة مود الى التصويب ايضا اذ يمكن
لكل مجتهد ان يقول عند ورود النقض قد عدمت علتي في هذه الصورة
لزيادة وصف او نقصانه فيتخلص عن النقض كالسلم المطلق علة للملك
فعند ايراد فصل الخيار نقول قد زيد عليه الخيار فلم يبق مطلقا فعدمت
العلة وكالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فمن المعذور
انعدمت العلة لانتفاء العدم وفي هذا اشارة الى ما قيل ان الخلاف في
مسئلة التخصيص راجع الى العبارة فالاولى الاكتفاء بالعدم وكل الكلام
في مسئلة التصويب والاصلح لانا وظيفة كلامية قوله واما حكمه
حكم القياس تعدية حكم النص الى فرع لا نص فيه ولا اجماع ليثبت مثل حكم
المنصوص في ذلك الفرع بغالب الراي لا بطريق القطع لان القياس من الادلة
الظنية ولئن كان وجوب العمل به قطعا واحتمال الخطاء ولئن كان مستفادا
من غالب الراي الا انه ذكر تصريحا بمحل الخلاف وتنصيصا على المختار

من ان المجتهد يخطئ ويصيب فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عند عدمها وهو مذهب القاضي الامام والشيخين ومتبعيهم
المصنف وعند الشيخ ابي منصور ومتبعيه منهم صاحب الميزان رحمهم الله التعليل
صحيح بدون التعدية وهو قول الشافعي رحمه الله حتى جوز التعليل بحرمة
الربوا في النقدين بالثمنية فحكم التعليل عنده ثبوت الحكم في المنصوص
عليه بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون
قياسا وان لم يكن متعدية بل الحكم مقتصرا على الاصل فيكون تعليلا مستقيما
مع ان نص عام ونص خاص فالتعليل اعم من القياس عند الشافعي رحمه الله
ولا الم نقل حكم لازم للقياس ولكن ان نقول انما قال ذلك بناء على انها
كالمترادفين عندنا ثم محل الخلاف التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة
دون الثابتة بنص او اجماع اذ لا خلاف في جوازه فان قلت جعلوا التعدية
بازا نفس القياس من حيث عرفوها به وباز شرط القياس وطورا حكمه والاول
يقتضي العينية والثاني يقتضي التقدم على القياس والثالث التأخر
عنه قلت التعدية يعني العلم بوجود الوصف في غير محل النص شرط القياس
ويعني اثبات مثل حكم الاصل في الفرع حكمه واما التعريف بالتعدية فتعريف اصطلح
الشافعي رحمه الله بان التعليل لما كان من جنس الحجج الشرعية وجب ان يتعلق
به الحكم مثل تعلقه بسائر الحجج وتعلقه بها لا يقتضي كونها عامة فكذا تعلقه بالعلة
لا يقتضي كونها متعدية يوكده ان ما به تصير الوصف علة من الملائمة والعدالة
لا يقتضي التعدية بل ذلك يتحقق في الوصف القاصر حسب تحققه في
الوصف المتعدي وبان التعدية متوقفة على التعليل المتوقف على
صحة العلة اجماعا فلو توقف صحتها على التعدية يلزم الدور وبان
المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة فكذا المستنبطة ووجه قولنا
ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما بلا خلاف
ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص وانه فوق التعليل
فلا يصلح قطعه عنه واضافته الى التعليل لان العدول عن الدليل الا قوى
الى ما هو اضعف بلا ضرورة باطل ضرورة
ولان فيه ابطال

النص اذ لا نص له نص والتعليل على وجه يغير حكم النص باطل فكيف اذا
كان مبطلا له فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل الخ اقول حكم
الاصل عن العلة انتفى اشتراك الاصل والفرع في العلة الذي هو شرط
صحة التعدية وكون القول بتخصيص العلة لوجودها في المنصوص ولا حكم
قلنا الحكم في الاصل مضاف الى النص ونحن والحق العلة حق الفرع والمعترض
لئن يورد النقض اي على الدليل بورود نص ظني على وفق نص قطعي
كالمأول الموافق للمفسر قوله ولا يقال اعترض على الدليل المذكور فيما ذكر
بل لها فوائد منها ما ذكره في الكتاب انه يفيد اختصاص حكم النص بمحله ومنها
انه يفيد معرفة حكمة الحكم وانها تفيد شرح الصدور وزيادة الاطمينان
لميلان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اجاب المصنف عن الاول
بان تلك الفائدة تحصل بترك التعليل لان النص بصيغته يثبت الحكم في المنصوص وانما
يتعلق الحكم بالتعليل فاذا لم يعلل ثبت الاختصاص كما كان على انه التعليل
بالقاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين احدهما
قاصرة والاخرى متعدية كما يجوز ان يعلل بعلتين متعديتين احدهما اكثر
تعدية بكثرة فروعها وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب
علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية فبطلت تلك الفائدة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع
كونه مضافا الى النص ولئن قلت النص اقوى قلنا جاز ان يكون بعض الامارات
اظهر كذا في كشف المنار واجيب عن الثاني بان الوقوف على الحكمة باب
العلم لا من باب العمل والراي لا يوجب علما قطعا فبطلت هذه الفائدة
والجواب عما قالوا وجب ان يتعلق به الحكم انهم ان ارادوا به حكم المنصوص
منعناه وان كان حكم الفرع لزم القول بالتعدية وعن الدور بانه ليس
ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل والتعليل
موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص على انه
لا دور معه لا دور تقدم اذ العلة مع التعدية يثبتان معا كالمتضايفين
بعدم كونها متعدية على كونها علة واما العلة القاصرة المنصوصة فالشارع

ما نص

ما نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فايدة اعظم منه كذا
في التحقيق لكنه يختص بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني قوله
ثم جملة اتفق الفقهاء على ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء باطل
وان اثبات الحكم بطريق التعدية عند تحقق شرايطها جائز وانما اختلفوا
في اثبات السبب والشرط بطريق التعدية بمعنى انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر سببا
او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول مثل ان يجعل النية شرطا
في الوضوء قياسا على النية في التيمم ويجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا فذهب بعض اصحابنا وبعض الشافعية الى امتناعه وذهب عامة
الاصوليين الى جوازه وهو مختار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه منهم المصنف
اذا تمهد هذا فنقول جملة ما يعلل له التعليل لا تخلو عن اربعة اقسام الاول اثبات
الموجب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه
فالتكلم بالراي لاثبات هذه الاقسام او نفيها ابتداء لا يجوز وانما زدنا
ابتداء تعريفه الدليل اذ نصب الشرع ورفعه انما يكون في الاثبات الابتدائي
ويقوله ولا نا اعا اشرنا الى آخره وانما لم يجز ذلك لانه نصب الشرع او رفعه وليس
الينا نصب احكام الشرع ولا نصب اسبابها وشروطها ولا رفعها وانما
نعرف ذلك بالسماع ممن نزل عليه الوحي لا بالراي ولكن في اثباتها ابتداء لا
بصورة التعدية فبطل التعليل لفوات حكمه ومن هنا قلنا اذا وجد له اصل
صالح للتعليل صح التعليل والتعدية الى محل آخر سواء كان اثبات حكم او
او شرط لعدم المانع من التعليل والتعدية وهو القسم الرابع هذا على ما اداه ملخص
الكتاب ولا يخفى ان حاصل الكلام يرجع الى ان القياس لا يصح الا اذا وجد
له اصل صالح للتعليل فتخصيص هذه الامور بالذكر وتفصيلها تطويل بلا
طائل على ان ذلك الحاصل حاصل مما سبق من تعريف القياس وغيره اليه اشار صاحب
التنقيح وربما يتحاشى في توجيهه بان ذلك للاهتمام بمحل الخلاف والتنبيه على عدم
الافتراق بين الحكم والسبب والشرط في صحة القياس عند وجود اصل
صالح وامتناعه عند عدمه لا كما ظنه البعض قوله مثاله شرع في بيان

التعليل

الأمثلة مثال إثبات الموجب وبعينه لا اختلاف في أن الجنس بانفراده سبب
موجب لحرمة النساء فعندنا موجب خلافا للشافعي رحمه الله وكذا السهو موجب
سقوط شطر الصلوة عندنا خلافا له ومثال إثبات صفة الموجب وبعينها الاختلاف
في صفة السوم في الأنعام فإن الزكوة إنما تجب فيها إذا كانت سائمة عندنا خلافا
لمالك رحمه الله وكذا لا اختلاف في الوطء أنه بصفة الحل يوجب حرمة المصاهرة
فعند الشافعي رحمه الله الوطء بصفة الحل موجب وعندنا مطلق الوطء من غير
اشتراط صفة الحل ومثال إثبات الشرط وبعينه لا اختلاف في اشتراط التسمية
لحل الذبيحة فعندنا يشترط خلافا له وكذا الشهود للنكاح شرط عندنا خلافا
لمالك رحمه الله ومثال إثبات صفة الشرط وبعينه لا اختلاف في صفة العدالة
في شهود النكاح وكذا صفة الذكورة فيهم فعندنا لا اشتراط لكلاهما وعند
الشافعي رحمه الله كلاهما شرط ومثال إثبات الحكم وبعينه لا اختلاف في البتيرا
فإن الركعة الواحدة غير مشروعة عندنا وعنده مشروعة حتى جوز الوتر
بركعة واحدة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا مشروع عند
بعض الشافعية حتى لو أكل في أول النهار ثم بدا له أن يصوم باقيه جاز عندهم
قياسا على يوم النحر ومثال إثبات صفة الحكم وبعينها لا اختلاف في صفة
الوتر أنه مشروع بصفة الوجوب أم سنة فعند أبي حنيفة رحمه الله واجب
وعند صاحبيه والشافعي رحمه الله سنة وكذا في صفة الأضحية فعندنا واجبة
وعند الشافعي رحمه الله سنة وكذا في صفة العمرة فعندنا سنة مؤكدة وعنده
فريضة كالحج وكون الوجوب حكما لا ينافي كونه صفة للمشروع كما لم ينافِ
كونه علة على ما مر في حديث الخثعمية فلم يصح الاستدلال في هذه المسائل
من الطرفين إلا بالنص كما هو المذكور في كتب الفروع وبعضها قد مر في الكتاب
وأورد صوم يوم النحر فإن لا اختلاف فيه في الحكم وهو أنه مشروع أم لا ويكلموا
فيه بالرأي فأجاب أولا بأن لا اختلاف فيه بناء على الأصل في كون النهي يوجب
انفساد المنهي عنه مع بقاء أصله مشروعا أو يوجب رفعه مشروعيته وهذا
بل بدليل النص لا بالرأي على ما مر وثانيا بمنع كونه مما نحن فيه فإنا إنما أنكرنا
هذه الجملة إذا لم يوجد أصل يصلح لتعليله فأما إذا وجد فهو القسم الرابع الذي يصلح

تعديته

تعديته وقد وجد ههنا أصل وهو سائر الأيام عندنا والليالي عنده
ومن نظائره لا اختلاف في الاستنان بالتثليث في مسح الرأس فألحقه
رحمه الله بالمغسولات بجامع الفرضية ونحن بالممسوحات والاختلاف
في شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام فألحقه الشافعي رحمه الله ببيع الصرف
ونحن ببيع السلع بالسلع فأمكن العمل بالقياس في الموضعين من الجانبين
لوجود أصل صالح للتعليل ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا بخلاف
شرط التسمية في الذبيحة فالمدعي لا يثبته أو نفيه لا يجد أصلا يقيسه عليه
ولا يصلح الناسي أصلا له لأنه ذاكر حكما إقامة للملة مقام الذكر وقيامها
مقامه حال عدم النسيان لا يدل على قيامها مقامه في حال عدم العذر
كقيام التراب مقام الماء أو لأنه ثبت نصا غير معقول فلا يقاس عليه
وبخلاف شرط الصوم في الاعتكاف فالمدعي لا يثبته أو نفيه لا يجد أصلا
يقيسه عليه ونحن شرطناه بقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم ولا يمكن
للشافعي القياس على الوقوف بعرفة في عدم اشتراط الصوم بجامع أنهما
لبث في مكان لأن ذلك معدول به عن سنن القياس والتعدية في مثله لا تجوز
وأما دفعه لما كان جل نفع الدفع ردا فيه للخصوم وقد تمسك
كثير منهم بالعلل الطردية حاول الشيخ على وجوه دفعها بعد ما بين
فسادها ابتداء بأنا إن جوزناها مع صحة التمسك بها فلها طرق دفع وقسم
العلل إلى الطردية والمؤثرة وقد عرفتهما وذكر وجوه دفع الطردية أربعة
القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم فساد الوضع ثم المناقضة فقدم القول
بالموجب لأن الدفع مع تسليم موجب علته للخصم أقرب إلى الإلزام وأظهر
في إفحامه وقدم الممانعة على الأخيرين لأنها أساس المناظرة وقدم فساد
الوضع لكونه أقوى في الدفع من المناقضة فإنها تجد محلا يتخلص ويمكن التفصي
عنها بعد ذلك بعنايته بخلاف الشيء الفاسد في وضعه أما القول بالموجب فهو
التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وقيل
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه والقول بالموجب إنما يأتي فيما إذا أثبت المعلل بتعليله ما توهم

انه محل النزاع ولا نكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالالزام موجبه مع بقاء النزاع
في الحكم المقصود او ابطال المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم
فبالالزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبيّن ان ذلك
ليس ماخذه فمسئلتنا الصوم والمسح من القسم الاول والاحرام من الثاني
وذلك مثل قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فيقول بموجب ذلك الوصف انه لا يصح بدون التعيين وانما
تحصل بالاطلاق والنية على انه تعيين اذ الاطلاق تعيين عند تعين المحل
كالموجود في الدار فيرجع النزاع الى ان الاطلاق تعيين ام لا وقد مر ذلك في
باب الامر هذا اذا لم يعلل فلا يتادى الا بتعيين قصدي اما اذا قال ذلك
فدفعه بالممانعة ومثل قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها
الطلاق في العدة كمنقضية العدة فيقول بموجب ذلك الوصف ان الطلاق
لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح اذ العدة
من اثار النكاح فيبقى ببقائها ولهذا كان له منعها عن الخروج وقولهم في المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا تثليثه مسنون
عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب لان قدر الفرض هو الربع فمسح الكل
يكون مثلي قدر الفرض وزيادة فكان تثليثا اذ ليس من شرط التثليث
اتحاد المحل فان من دخل ثلثة دور يكون ثلاث دخلات كما لو دخل دارا
واحدة ثلاث مرات على ان المحل واحد من حيث ان الكل محل الفرض ولئن
قال ركن فيسن تكراره كالمغسول يدفعه بالممانعة بان يقول لا نسلم سنية
التكرار بل السنة تكميل الفعل في المحل وهذا لان السنن شرعت مكملات للفرائض
ولا صيد في الاكمال الاطالة كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع
والسجود الا ان الفرض لما استوعب محله صرنا الى التكرار الذي
لا استيعاب سواه ولو قال مكان قوله بل سنة الفعل بل تكميله
كما هو المذكور في اصول الشيخين والفوائد لكان اولى على ما لا يخفى ومثل
قول الشافعية في صلوة التطوع او صوم النفل اذا شرع ثم افسده انه باشر
نيل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه بالافساد كالوضوء فنقول بموجبه انه لا يلزمه

بالافساد

بالافساد عندنا وانما يلزمه القضاء اذا فسد لا بالافساد بان شرع
في صلوة التطوع بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم تذكر في خلال الصلوة او
شرع في صوم النفل فطلب المائدة طلعه والمانا لزمه القضاء لا يمضي في فاسدها
وانما لزمه بالشروع من قربه بحيث بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف ذكره
لا ينفي الوجوب باعتبار وصف ذكرناه مع ان هذا الوصف صالح لاضافة
الوجوب اليه دون ما ذكره فهو هذه لا يحل بالافساد والشروع كالوضوء
قلنا عرضه انه يدفعه المختلعة بين السائل بالقول بالموجب ان ما
ذكره المعلل ليس ماخذ الحكم عندي فلم يصر في هذا التعليل ثم اختلف
انه هل يجب على السائل بعد رد ذلك بيان الماخذ الا لاضرار عنادا ام لا
واما الممانعة فهي اربعة اقسام السائل عن قبول ما وصفه المعلل
من غير دليل وهي اربعة اوجه احدها في نفس الوصف بان يمنع ثبوت الوصف
في الاصل او الفرع امثلة الاصل فكقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن
تثليثه كالاستنجاء فنمنع كون الاستنجاء طهارة مسح لانه ازالة النجاسة
الحقيقية وامثلة الفرع كقولهم في كفارة الافطار في رمضان هي عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل كالرجم في باب الزنا ولكن لا نسلم تعلق وجوب الكفارة
في الفرع بالجماع ثم نسلم تعلق الحكم وهو وجوب الحد في الاصل بل
وجوبها متعلق بالافطار عندنا اذ الاكل جناية وربما يناقش في هذا المثال
بانه منع نسبة الحكم الى الجماع واضافته الى الفطر وهو القسم الرابع واجيب
بان الوصف هو العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل ثبوته في الفرع
وهو كفارة الصوم لكن في العبارة نوع ابهام وثانيها منع صلاحية الوصف
للحكم والمراد بصلاحيته هنا صلاحية الالزام وذا بالتاثير كما مر وثالثها عدم
اذ المراد صلاحية للعلية لما مر في العلل المنقولة وكذا قيد المانعة
في الاصل الحقيقة كذا في التحقيق وفي الفوائد فسره بالملائمة هنا ايضا
ويدل عليه عبارة التقويم واصول الامام السرخسي وعلى هذا اول كلام
الامام البزدوي كقول الشافعي رحمه الله في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها

لانها ليست بوحي مسموع بها فلا يمكن الا بوايها الى المثبت العالم وحيد لا نسلم
صلاحية هذا الوصف لاثر المراد بالايها احادايتي الحال او ابي مسقط يشهد له
او ابها كان قال وجد بابها كان انتقض بالحيوية فانها توجد في الحال والا ابها
غير ما توبس عنها ولئن قال بايها فاثم لم توجد في الفرع ولئن قال بابي مسقط
لم توجد في الاصل والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا
يكون صالحا لاثبات وعنه يجب وكلامنا قول الشافعي رحمه الله انه طهارة مسح فيسن
تثليثه كالغسل فيقول لا نسلم صلاحية اثر المسح لاثره في التثليث لانه
يدل على التخفيف وفي التكرار مشقة ويدون بل تركا يكون الوصف صالحا
لاثبات الحكم المطلوب بالتعليل وثانيها منع ثبوت الحكم في الاصل
او الفرع بان يقول لا نسلم استنان تثليث الغسل بل المسنون
تكميله عن الاكمال بدون التثليث لا يتصور عند استيعاب العضو محله
فصيرنا الى التثليث ضرورة لا فعلنا بالا سنعاف وكلا منع الحكم في قولهم يشترط
التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة بان نقول لا نسلم انه شرط
التمليك بل المقصود الامر غيره لانه امتثال في الكسوة يكون بالتمليك وفي الطعام
بالاباحة على ما مر وجعل الامتثال شرط التكفير جعل نظره الى الحال
نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم
كقول الشافعي رحمه الله النكاح ليس بمال فلا يثبت فيه شهادة النساء كالحدود
وبالاخ لا يعتق على الاخ اذا ملكه لعدم البعضية كما لا يعتق ابن العم وغيره
لا نسلم بان عدم القبول في الحدود لعدم المالية بل لانها تندرئ بالشبهات والنكاح
فوق المال في السوق بالشبهة الا ترى انه لو جمع بين حر وعبد في صفقة لا يجوز
في العبد ولو جمع في عقد بين امراتين احديهما لا تحل له
نكاحها صح نكاح التي تحل له نكاحها ولم يشترط الذكورة في المال فكذلك النكاح
ولا نسلم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح
وهذا معنى قولك لا نسلم اضافة العدم الى العدم فيما في هذا القسم منع تعلق الحكم
بالوصف المذكور في الاصل وفيما بعد في الفرع وفي القسم الاول منع تعلق الحكم به في الفرع

دون

الحكم صح

تكميله ما بدل

ولا ضرورة هنا صح

دون الاصل كما اشير اليه ثمة فظهر الفرق بينهما كالاقيد والمسوره بطحن السين
وسكوتها السوري وقوله هنا اشارة الى البنت البالغة الى البنت الصغيرة
واما فساد الوضع فيقال هو عبارة عن كون الوصف بحيث قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وقيل هو ان يعلق على الوصف
ضد ما يقتضيه وهو يبطل التعليل اصلا لانه يستحيل ان يترتب النقيضين
على وصف واحد ولا يمكن النقض عنه بنوع تغيير كما يمكن في المناقضة
وذلك مثل تعليل الشافعية رحمهم الله لايقاع الفرقة في الحال باسلام
احد الزوجين ولا بقاء النكاح الى انقضاء العدة عند ارتداد احدهما
قال الشافعية اذا اسلم احد الزوجين قرابة وارتد احدهما او كليهما
بالله قبل الدخول يقع الفرقة في الحال وبعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة
وعندنا في المسئلة الاولى لا يقع الفرقة قبل الدخول وبعده بل يعرض الاسلام
على الاخر فان اسلم بقيا على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما وفي المسئلة
الثانية يقع الفرقة قبل الدخول وبعده لكنه في الاولى ان الاسلام احدهما الوصف
اختلاف الدين فوجب الفرقة من غير ان يتوقف على اباء الاخر او قضاء القاضي
كردة احدهما وفي الثانية ان ملك النكاح تاكد بالدخول فيتاخر الفرقة الى انقضاء
العدة كما في الطلاق قلنا كلا التعليلين فاسد في وضعه لان الاختلاف
في الاول انما يثبت بالاسلام اذ هو الحادث والحكم يضاف الى الحادث فلو
اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام وانه شرع عاصما للحقوق
لا قاطعا وفي الثاني انما ثبت بالارتداد وهو الحادث فلو ابقينا النكاح
معها يلزم ان يجعل الردة عفوا اثرها في العدم وقد عرف مزيلة لعصمة النفس
والمال في اصل الوضع فلما لم يقل بارتداد احدهما الا الشافعي رحمه الله
لم يجعل الارتداد علة الا المنقول عنه انه لا يقطع النكاح وعدم كونه قاطعا
للنكاح لا يستلزم كونه علة لبقائه وقال الشافعي رحمه الله في الضرورة وهو
الذي لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن غيره او عن نذر او تطوع عن الفرض وعندنا
يقع عما نوى له ان الحج يتادى بمطلق النية فكذا بنية النفل كالركوع لما تادى يصدق
النصاب على الفقير بمطلق النية يتادى
بنية النفل الصا

احدهما انكان قبل الدخول ... سوقف علي

قلنا هذا فاسد في وضعه لان فيه حمل المقيد على المطلق فانه باطل
وفاقا انما الخلاف في حمل المطلق على المقيد كما مر ولا يلزم بنية النفل في
رمضان حيث جعل كالمطلق لانه تعين لصوم الفرض حتى لم يحتمل غيره
فلما نيته النفل وهي المطلق كالمتوحد في الدار يصاب مع الخطا في الوصف
ويلغو ذكره وهنا لم يتعين هذه السنة لحج الفرض بل يحتمل غيره وكذا التعليل
لمنع الحر عند طول الحرة عن نكاح الامة بانه ارقاق الجزء مع استغنائه عنه
فلا يجوز كما لو كان تحته حرة فاسد في وضعه لان ما ثبت الحرية في اصل الوضع
في استحقاق زيادة الولاية والكرامة لا يسلب ما لا يسلب عن الرقيق
ويحرم عنه وقد لزم ذلك اباحة للعبد ولانه نكاح الامة فيما اذا خوف المولى
الله قهرا يصلح للجرم والامة واذن له لئن يتزوج من شاء من الحراير والاماء
ومثله التعليل بالطعم والثمنية لتحريم الربوا لشدة حاجة الناس اليهما
لتعلق قوام النفس وبقاء الشخص وقضاء الحاجات وسائر المعاملات
بهما فناسب ان يناط بكل منهما حرمة الفضل عند المعاملة بالجنس باشتراط
المساواة تضييقا لطريق الوصول اليهما اظهارا لخطرهما فان ما ضاق
اليه الوصول عز في الاعين اذا اصيب واذا اتسع هان اذا اصيب ولذا
قل الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب اعتبارا بالنكاح فانه لما
تعلق به قوام العالم وبقاء النوع شرط فيه ما لم يشترط في سائر العقود من اذن
المولى والشهود تضييقا لطريق الوصول اليه اظهارا لخطر المحل واباته للشرف
وهذا فاسد في وضعه لان ما هذا شانه لا يصلح علة للتضييق والتحريم
بل التسهيل فيه والاطلاق بابلغ الوجوه هكذا اجرت السنة الالهية واعتبر
هذا بالماء والهواء والتراب لما كان مساس الحاجة اليها اكثر جعل
طريق الوصول اليها ايسر بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية بلي
عن الخلوص بوطي حرا من خالص والخلوص ساقي وورود الملك عليها
فصلح علة للتحريم في الاصل وانما ثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء النوع
ولم يتعد لئن يورد على اثبات ما فيه مخالفة للاصل واما المناقضة

المناقضة

المناقضة وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم عن الوصف المدعى علية
لمانع او غير مانع عندهم لم يجوز تخصيص العلة ولا المانع عند من جوزه
وذلك مثل قول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا
في النية هو استفهام للانكار اي فلا تفترقان في اشتراط النية قلنا
ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط فيه
النية اجماعا وانما فسد الطرد بالنقض اضطر المعلل الى بيان وجه الملة
اي المعنى الفقهي الذي يدفع به النقض وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي
تعبدي لانه لا يعقل في المحل نجاسة لكونه طاهرا حقيقة وهو
طاهر وكذا حكما اذ لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته واذا
ثبت انه تعبدي كان كالتيمم الا ان معنى التعبد في التيمم الاله وفي الوضوء
في المحل فيشترط فيه النية تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تصح بدون
النية بخلاف غسل الثوب النجس فانه معقول قبل هذا اشتراك من علة
الحاجة وهو انقطاع على القول الصحيح على ما عد سيجيء ونحن نقول الماء
مطهر بطبعه كما انه مزيل ومروي فيطهر من غير قصد كما يزول من غير
قصد كالنار لما كانت محرقة بالطبع يعمل في الاحراق من غير قصد
الا انه لا بد للتطهير من اتصاف محله بالنجاسة لئلا يلزم اثبات الثابت
ولا شك ان لخروج النجاسة تاثيرا في ازالة الطهارة ولم يختص زوالها
بموضع اذ لو خصت بالمخرج ولم يختص به اجماعا فتعم الحدث كل البدن
والمعنى ان وصف الانسان باعتبار ما يكون منه لا يتبعض كالوصف
بالكرم والعلم والحلم ولهذا يقال فلان محدث ولا يصح بقية ولا يقال
ليس بمحدث وانما يجب على الكل بورود الشرع بالاقتصار على
الاعضاء الاربعة التي يسهل كشفها ويتيسر غسلها مع انها اكثر انكشافا
مطارح الانظار ومواقع اصابة الغبار في اصح الي التنظيف مما
سواها وهي للبدن كالحدود فالعرض يتاتى بالبدين والطول بالراس
والرجلين فاقيم غسلها مقام الكل تيسيرا على المكلفين فيما يكثر وقوعه

خصص صح

فيه صح

وفي الاصح فيه لعله وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس تعلقه على
اصل القياس ثم اما وان ايساحكم الحدث في هذه الاعضاء ضرورة
الامر بالتطهير الا انها طاهرة حسا لعدم النجاسة وكذا حقيقة لان
الطهارة هي الاصل وكذا شرعا اذ لو غمس المحدث يده في الاناء لم ينجس
الماء وهذا معنى قولهم نص الوضوء غير معقول ولو سلم ان ذلك معقول
فالاقتصار غير معقول والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف القائم
بالمحل وهو الحدث لسوية قبل النية وقد يشك الماء بعمل التطهير
من غير نية وكان مثل غسل الثوب النجس فيزيل الحدث من غير نية
كما يزيل الخبث من غير نية بخلاف التيمم لانه تلويث وانما جعل التراب مطهرا
حال ارادة الصلوة وبعد الارادة وضرورته مطهرا شرعا عن النية
ايضا كالماء فلا فرق بينهما الا في صفة الطهورية لان الماء
مطهر مطلقا والتراب مطهر عند ارادة الصلوة ولا يخفى ان سوق كلام
المصنف مشعر بان اتصاف كل البدن بالحدث مما يعقل ولفظ الاقتصار
وقوله تعالى على اصل القياس يشاد بان عليه وقوله فيما ان ما لا يعقل
وصف كل البدن بالنجاسة مع طهارة الاستقامة
الوجوه الاربعة المذكورة تلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وهذا
انما يتحقق في القول بالموجب وفساد الوضع والمناقضة لان المعلل
بالعلل الطردية لما راى ان يسلم موجب علته لم يرتفع الخلاف او راى
ان القاعدة التي هو عليها الكلام قد فسدت عن اصلها او راى
ان النقض ابطال العلة علم ان الطرد لا يفيد واضطر الى المصير
الى القول بالتاثير احترازا عن الممانعة فلا لانها لا ترد على المؤثرة على
وانما المصير الى التاثير بخلاف تلك العلية فانها لا ترد على المؤثرة على ان القول بالموجب
يأتي في المؤثرة ايضا ذكر في الفوائد مما يتبع في العلل المؤثرة لئن
تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك
واما العلل دفع العلل المؤثرة نوعان صحيح وفاسد وكل واحد منهما

اربعة

اربعة اقسام اما اقسام الصحيح فمنها الممانعة في نفس الحجة بان يطعن فيما
ادعاه المعلل اهي حجة ام لا لان من الناس من يحتج بما ليس بحجة كالاطراد
والاستصحاب والممانعة في وصف الحجة بان يسلم صحته ويمنع وجوده
في الاصل والفرع وذلك لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده
كقول ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمهما الله فيمن اودع صبيا عاقلا محجورا
عليه مالا سوى العبد ولا منه فاستهلكه لا يضمن لانه ابداعه تسليط
على الاستهلاك وابو يوسف رحمه الله يمنع كونه تسليطا على الاستهلاك
ويقول انه تسليط على الحفظ فيضمن عنده وكقول الشافعي رحمه الله صوم
يوم النحر منهي والنهي يرفع المشروعية فلا يجوز فلا بد للناذر منه او
كقولنا النهي يقرر المشروعية فيجوز فلا بد له منعه ولا بد لكلام المعلل
لان تسليم الحجة ملزوم تسليم الحكم والممانعة في شرط الحجة على ما سلف في
شروط القياس فيطعن هل هو موجود ام لا والممانعة في المعنى الذي
صار الوصف به حجة وهو التاثير لما مر ان مجرد الوصف بدون الاثر
ليس بحجة غايته الامر جواز العمل به بدون الاثر فلا يتم الالزام بدونه
وسمي السائل في هذه الاقسام كلها مانعا لانكاره دعوى المعلل والسائل ما
مدعا عليه ووظيفة الانكار واحسن وجوه الانكار الممانعة ولهذا
كان اساس المناظرة وانما يعتبر الانكار معنى لان العبرة للمعنى دون
الصورة فالمودع اذا ادعى اداء الوديعة يكون القول قوله مع اليمين
لانه منكر للضمان معنى وان كان مدعيا للرد صورة وبعد الممانعة ليس
للسائل الا المعارضة وهي تتضمن القلب والعكس والمعارضة الخالصة فصار
اقسام الدفع الصحيح اربعة واما لم يكن له بعد الممانعة الا المعارضة لان
المعلل انما يتخلص عن الممانعة باثبات تلك الاقسام الاربعة وبعد
ثبوتها لا مجال للمناقضة وفساد الوضع لان التعليل بوصف ظهر اثره
بالكتاب او السنة او الاجماع لا يحتملها واذا علم هذا التقرير لا يرد
ما يقال بعد ظهور الاثر لا يحتمل الممانعة ايضا وعند ظهوره يحتملها كما
يحتمل الممانعة فلا فرق بينهما
بينهما وقيل انهما يردان
على المؤثرة

لانهما لا يردان في الحقيقة على علة الشرع بل على ما غلب على ظن
المعلل انه علة موثرة ويحتمل ان لا يكون كذلك واستحسنه صاحب
المنار واما المعارضة فترد على النصوص لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
فكذا ترد على العلل المستنبطة لجهلنا بما هو علة حقيقة ولو
قال وبعد تمامه والقول بالموجب ليس له الا كذا او عطفه
على المعارضة لكان اولى لتاتيه في العلل الموثرة كما ذكرناه آنفا واذا
عرفت ان النقض وفساد الوضع لا يردان على العلل الموثرة فاعلم
انه لا يصح للمعلل قيام الحكم مع العدم العلة وهو القسم الثالث من
الاقسام الفاسدة لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة
اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان كان شرطا
للعلل العقلية لكنه يصلح مرجحا كالاطراد فانه شرط لصحة
العلة وان لم يكن دليل صحتها وادعاء الصبي من اضافة المصدر
الى الفاعل والمفعول محذوف اي الاخر اي ادعاءه ماله والضمير في الفرق
القسم الرابع الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل
ولا وجود له في الفرع وصورته ان يقول السائل ليس المعنى
في الاصل ما ذكرت بل المعنى فيه هذا وهو معدوم في الفرع
وهو فاسد عند المحققين لوجوه احدها ان السائل منكر فسبيله
الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب
مدعيا فصار غاصبا وظيفة المعلل بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق
سائلا بعد اتمام المعلل الدليل فلا يكون مدعيا ابتداء والسائل
ليس له الدعوى ما دام في مقام الانكار وثانيها ان التعليل
بوصف لا يتعدى الى الفرع لا يمنع التعليل بوصف يتعدى اليه
لجواز ان يكون معلولا بعلتين احديهما تتعدى الى بعض الفروع
دون الاخرى فلم يكن ذلك قادحا في تعليل المعلل فيكون اشتغال
السائل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع والسائل لم يتعرض

ما قال

ما قال الا ان اذا انا عدم العلة المعينة وعدمها لا يصلح دليلا على عدم
الحكم عند انعدام الحكم فلان لا يصلح دليلا عند قيام الحكم على الحكم
اولى وفي الحصول الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين
هل يجوز ام لا ثم قال يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا
لبعضهم والحق انه لا يجوز تعليله بعلتين مستنبطتين وعن الغزالي
رحمه الله الصحيح ان التعليل بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية
علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا
في العلل العقلية لكنه يعني ان العلل المؤثرة لا يحتمل النقض
لكنه اذا اتى صورة نقض يجب دفعه بوجوه اربعة الاول منع
الوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض
كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان
فكان حدثا كالبول فيورد عليه النقض بما خرج ولم يسل اي لم يتجاوز
المخرج مع انه حدث في السبيلين فيدفعه بمنع الخروج اذ هو الانتقال
من مكان الى مكان والنجاسة هناك في معدنها لم تنتقل عنه لان
تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زالت الجلدة فصار ما تحتها
ظاهرا لا خارجا لكن كان في ضمنه مرتعب فلو كان خارجا لكان يغسل
ذلك الموضع اما فرضا كما هو مذهب الخصم او فرضا او ندبا اذا كان اكثر
من قدر الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لكنه لم يجب ولم يسن الثاني منع
المعنى الثابت بالوصف دلالة وهو ان نقول لا نسلم ان المعنى
الذي به صار الوصف علة موجود في صورة النقض فان خروج النجس
انما صار حدثا بالتأثير في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره ووجوب
تطهير البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ الوصف بالتجزي فوجب غسل
الكل كالمني في اقتصر على لانه قصار [illegible] فيما ذكر وقوعه نجسا
كما في البول على ما مر وهناك اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في ذلك الموضع فكذا
في غيره لانعدام المعنى المؤثر

وهو وجوب غسل ذلك الموضع اذ به صار الخروج علة للتطهير فانعدم الحكم
لعدم العلة ويورد على التعليل المذكور النقض بصاحب الجرح السائل
فان ما يخرج من جرحه نجس وليس بحدث اذ لم ينتقض به الطهارة ما دام
الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل وبدفعه بالحكم
وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث من حيث
الطهارة في الصلوة الاخرى بعد خروج الوقت لا بالخروج فانه لا يحكم فيه اجماعا
والحكم لما اتصل بالسبب متاخر عنه ايضا كما في البيع بشرط الخيار وفي التحقيق
وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة ولو
قال هذا المثال لكان اولى لان ذلك الحصر ممنوع لسند المثال الذي اورده صاحب
السعي جوازا لزوم التخصيص وهو ان الاداء الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين منقوض بالتيمم عند عدم القدرة
على الماء فيمنع الحكم بانا لا نسلم عدم وجوب الوضوء هنا بل الوضوء واجب
الا انه صير الى التيمم لكونه خلفا عنه والرابع الدفع بالغرض بان يقول الغرض
من هذا التعليل الحاق الفرع وهو الخارج من غير السبيلين بالاصل وهو
الخارج من احدهما كالبول والتسوية بينهما في كونهما حدثا وقد حصل ذلك اذ
البول حدث فاذا لزم البول اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي لاجله
اذ لو لم يجعل عفوا مع قيام الوقت لم يات بها اصلا ستعلق بالتفريع عن شغل
الذمة بدخوله ان المقصود منه هو التفريع او يقول صار عفوا لتمكن من اداء
الصلوة لتفاوت الناس في الاداء طولا وقصرا لم يمكن ضبط فاقيم الوقت
مقام الاداء تيسيرا وادير الحكم عليه الا انه شيء في الدالة فلذا قال لقيام
الوقت فكذا هاهنا اي الخارج من غير السبيلين الملحق به
اذا دام صار عفوا تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار
وفي التحقيق صار عفوا لقيام الوقت فانه مخاطب بالاداء فلم يكن قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة ولا يخفى انه يقتضي
ان يكون عفوا عند ضيق الوقت لا قبله اذ توجه الخطاب عنده واما المعارضة
المقابلة على سبيل الممانعة في الاصطلاح ممانعة في المدلول دون الدليل وقد

تسلم

تسليم دليل المعلل واقامة الدليل على خلاف مدلوله دون الدليل وقيل تسليم
دليل المعلل واقامة الدليل على خلاف مدلوله وقيل الدال على مساواته بدون
التعرض لدليل المعلل وصورته ان يقول السائل ما ذكرت وان دل على مطلوبك
لكن عندي ما ينفيه والتعليل من السائل بعد اتمام دليل المعلل ممنوع انما يسمع
استدلالا فان ذلك كيلا يقع الخبط في البحث بانقلاب حال كل من السائل
والمعلل واصطلاحهما لكل زمان مرعيا عليه وهو غاية المعارضة نوعان
معارضة فيها مناقضة اي متضمنة لابطال تعليل المعلل اذ الابطال من خواص
النقض ومعارضة خالصة اي غير متضمنة لذلك لانه في المعارضة يسلم الدليل
او عدم التعرض له وفي المناقضة يتعرض الدليل بالانكار وبينهما تناف لا بالقول
تسليم الدليل وعدم التعرض له صورة كاف في المعارضة ودال على التعرض
له بالانكار معنى وضمنا لا يرى الى قول اهل الخلاف هذا الحكم ثابت بالدليل
المثبت السالم عن المعارض ولو لم يتضمن المعارضة لابطاله لم يكن في هذا التقييد فائدة
فان قلت فلا وجود للمعارضة الخالصة اذا قلت الدليل المعارض دائما لا يستلزم
ابطال دليل المعلل وحينئذ فتلك المعارضة ليست كذلك وانما اسوا حوال السائل
وربما يستلزم منافاة بينهما او تعلق بفسد هو بدال لذلك وعلى هذا امكن
ان يكون المقسم المعارضة الاصطلاحية وقد ما يطلق عليه المعارضة اما التي
فيها مناقضة فنوعان القلب والعكس اما القلب فهو تغيير هيئة الشيء الى
خلاف الهيئة التي كانت عليها فنوعان لان التغيير المذكور اما بجعل اعلى
الشيء اسفله واسفله اعلاه يقال قلب الاناء اذا نكسه او بجعل ظاهر
الشيء باطنه وباطنه ظاهره يقال قلب الجراب وقلب العلة حكما والحكم
علة وهذا النوع انما يتاتى فيما اذا جعل المعلل حكما علة لحكم اما اذا علل
بالوصف فلا يتاتى هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه وذلك مثل
قول الشافعية لان الاسلام ليس من شرط الاحصان حتى لو زنى الذمي الثيب
يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين يجعلوا وجوب
الجلد بعد بر الساب علة لوجوب الرجم بعد بر الكاره والبكر والثيب يقعان
على الذكر والانثى وقولهم في لان الربوا حرمي فما دون الكيل جريان الربوا
في كثير الشيء علة جريانه
في قليله

ماخوذ من هو من
المعنيين وهو
نوعان فالنوع
الاول علة
العلة صح

كالاثمان فان الربوا الماجري في كثيرها جري في قليلها وفوتهم في فرضية القراءة
في الركعات كلها تكرر القراءة في الاولين وليس علته تكررها في الاخريين كالركوع
والسجود فان تكررهما في الاوليين وليس علته تكررهما في الاخريين قلنا المسلمون
انما حلفوا بكونه لان شبهة الرجم فوجوب الرجم بعد السابقة علة وجوب الجلد بعد
الثكان في المقيس عليه وكذا جريان الربوا في القليل علة جريانه في الكثير في
الاثمان وكذا تكرر الركوع والسجود فرضية في الاوليين فلما اجمع بعلة المعلل
الاعلال بصيرورته ما نصوه علة في المقيس عليه حكما وجعلوه حكما
علة فسد الاصل اي خرج من ان يكون مقيسا عليه حيث في الحكم المطلوب فبطل
ما نسبه لعلة بلا مقيس عليه وهذه معارضة لا سيما انها على ابدا بعلة اخرى
في الاصل فيها مناقضة لابطال علة الخصم بجعلها حكما قوله لانه يكرر اي كل واحد
منهما ولا ادري لعدمه قلت صورة الربوا وحدها وانما هو اشارة الى
المخلص منه وذلك بان يذكر الحكمان بطريق الاستدلال بان يجعل كل واحد من
الحكمين دليلا على الاخر اذ لا امتناع في ذلك ~~بان يذكر الحكمان بطريق الاستدلال~~
~~بل يجعل كل واحد من الحكمين دليلا على الاخر~~ كدلالة الدخان على النار والنار
على الدخان وهذا لان الدليل مظهر فجاز ان يكون كل من الدليل والمدلول
مظهرا للاخر بخلاف العلة فانها مثبتة للحكم سابقة عليه في الرتبة فجعل كل
منهما علة ومعلولا يستلزم سبق كل واحد منهما في الرتبة وانه محال
وهذا انما يستقيم لو كان الحكمان نظيرين شرعا بحيث لا يسبق احدهما
~~كان على الاخر كتوأمين في عتاق ايهما كان على الاخر كتوأمين عتاق ايهما~~
كان من الاصل يدل على عتاق الاخر وفي انهما كانا من الاصل يدل على رق الاخر
كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وقولنا في البكر الصغيرة انما
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة [illegible] بالقلب
في التصلب بان نعوض الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وانما يولى
على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا [illegible] الصور سواء
صورة تعويل المعلل وصورة [illegible] السائل في علة الولاية واللزوم اذ علة
اللزوم في النذر والشروع صون ما صار لله تعالى عن البطلان الان

في احدهما

في احدهما صار له تسمية وفي الاخر فعلا وتاثير الصون فيه اظهر كما حقق
جمعه في فصل العزيمة فهما متساويا معلولا علة واحدة وكذا علة
الولاية على النفس والمال عجز المولى عليه عن التصرف فيهما مع حاجته اليه
فاقيم راي الولي مقام رايه في قضاء حوائجه النفسية والمالية نظرا له وهذا
المعنى لا يفرق بين الثيب والبكر والنفس والمال فالولايتان متساويتان
معلولا علة واحدة فصلح الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على الاخر
كما في العقليات فان النهار وضوء العالم الذين هما معلولا طلوع الشمس يستدل
بثبوت كل منهما على ثبوت الاخر بخلاف الجلد والرجم فانهما ليسا بنظيرين
اذ لا مساواة بينهما لغا وتبعا انفسهما فالرجم نهاية في العقوبات [illegible]
بخلاف الجلد وفي الشرط اذ السابقة شرط في الرجم دون الجلد ولما افترقا
ذلك جاز ان يفترقا في شرط الاسلام وكذا لا مساواة بين القراءة والركوع والسجود
فالقراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء مطلقا عندنا وعند خوف الركعة اتفاقا
وقد لا يجوز الصلوة بدون الاول على ما عرف وكذا لا مساواة بين الشفع
الثاني والاول في القراءة بدليل سقوط احد شطريها وهو السورة في الشفع
الثاني الجهرية وغيرها وسقوط احد وصفيها وهو الجهر واذا انتفت
المساواة وثبت التفاوت في هذه الصور لم يصلح احدهما دليلا على
الاخر فيفسد الاستدلال والثاني اي الثاني من نوعي القلب قلب
الوصف شاهدا على الخصم اي [illegible] عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من
قلب الجراب لانه كان ظهر الوصف اليك فصار بعد القلب وجهه اليك
وصفه هذا القلب اي [illegible] السائل بما [illegible] به المعلل [illegible] الا خلاف
في الحكم الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول كقولهم صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء فصار التعليل للفرضية والالحاق بالقضاء حجة
لنا بعد ان كان علينا قوله فيه تفسير له ولذا جوابه عما يقال ان يصير
الوصف شاهدا [illegible] فيكون معارضة لا قلنا لانه تعلق الحكم بذلك الوصف بعينه
وانما رده بعض

الاصوليين فقال هذه الرسالة تفسير للاول و تعيين لمحل النزاع اذ النزاع
في فرض متعين لاحتمال غيره وقد لانه فرض مطلق و المعلل لم يبين ذلك فلنا
ومع المعارضة فيه ظاهرة اذ الغالب يثبت بتعليله خلاف ما اثبته المعلل فاسد
معللا و بهذا فارق القول بالموجب و مع المناقضة من حيث ان الوصف
لما صار شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له صار مناقضا واعلم ان القلب
نوعه مما لا سابق ورود على العلل المؤثرة اما اولا فلا نسلم انه على
المناقضة وهي لا ترد عليها والجواب بان المناقضة فيه تثبت ضمنا والضمن
للمتضمن لا للمتضمن وبان دليل المعلل لما قبل النقض علم انه لم يكن مؤثرا حقيقة
والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة لا في ضعف واما ثانيا فلانه
لا يمكن للعالب بيان التاثير لتعليله لظهور تاثير تعليل المعلل وبدون التاثير
لا تقبل علته اذ غير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر فلا فرق بين القلب والمناقضة
وفساد الوضع وان ذهبت الى ان صورة القلب يرد عليها دون حقيقة القلب
لم يبق فرق بينه وبين المناقضة فتجويزه مطلقا دون تمام الحكم فالاولى ان
يقال القلب انما يرد على العلل الطردية كما ذكره ابو اليسر رحمه الله لان القلب
الاول انما يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير وبين ما نقله عن بعضهم التخلص
من القلب بذكر ما به الوجوب في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه
والضمير في لانه للشان او للوصف والخطاب في الكل لحامل المعلل والسائل
معنى الاول كسر عند العلماء مستندا على ظهر الوصف مستظهرا به لما كان
ظهره الى الكل وبعد صار خصما لك بالمواجهة اليك و بين قبال عليك بالخصومة
ومعنى الثاني كان الوصف خاذلا لك بالاعراض عنك لما كان ظهره اليك فصار بعد
القلب معينا لك بالتوجه اليك والاقبال عليك بالاعانة والعكس العكس
لغة رد الشيء الى سننه الاول وفي اصطلاح انتفاء الحكم لانتفاء علته كقولنا
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء كما لم يلزم بالنذر لم يلزم
بالشروع وهذا النوع من العكس ضد الطرد وانه غير قادح في العلل بل يصلح
لترجيحها لظهور رجحان ما اطرد وانعكس على ما لا ينعكس والنوع الثاني

من العكس

من العكس ان يرد على خلاف سننه كقول الشافعية رحمهم الله في صوم النفل فلا يلزم
هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت لا يجوز اتمامها والمضي
فيها فلا يلزم بالشروع فهذا عكس من حيث انه رد الحكم الاول ضعيف من حيث
انه على خلاف سننه كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
والعقد بعدم المضي للاحتراز عن الحج لوجوب المضي فيه والاتمام بعد
الفساد فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان الشان او صوم النفل
على الوجه الذي ذكر وجب ان يستوي عمله وعارض الوضوء باعتبار انه لا
يمضى في فاسده وقد وجد هذا المعنى في المبادرة فيه فيجب ان يستوي
عملها فيه والنذر فلزم فيه احتماعا فيكون الشروع ملزما تحقيقا
للاستواء وفي هذا النوع نوع كسر للعلة من حيث انه عكس للخصم اثبات حكم
مخالف للحكم الاول وهذا يسمى العكس الكاسر لكنه ضعيف لانه لما جاء
بحكم اخر وهو التسوية ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية
ليكون اثباتها مناقضا للمدعاه والعكس انما يكون قويا لما فيه من المناقضة
فاذا عري عنها لم يكن دفعا ولما كان هنا مظنة ان يقال نفي الاستواء
مستلزم لانتفاء دعوى المعلل وهذا القدر كاف لصحة العكس اذ ليس بناقض
الحكم اذا ما شرطا فيه ذكر الوجه الثاني المنضم لدفعه وهو لان المقصود
الكلام معناه والاستواء وان كان مشتركا بين الاصل وهو الوضوء
والفرع وهو النفل الا انه مختلف المعنى فاستوى العذر والشروع في
الوضوء يعني سقوط اللزوم وفي النفل يعني ثبوته وهو معنى قوله سقوط
من وجه وثبوت من وجه والثبوت والسقوط متضادان فلم يثبت اتحاد الحكم
بين الاصل والفرع الذي هو شرط صحة القياس وانما يستقيم هذا التعليل
لو كان المقصود نفس التسوية وليس كذلك على ان كلام المؤلف مغشوش وكلام
السائل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر وههنا مباحث اضربها لكن
هذا النوع ليس بعكس لانعدام معناه اللغوي والاصطلاحي فيه ولذا
عده عامة الاصوليين من العلل لصدق حد عليه اذ يصير الوصف

شاهدا للسايل بعد ان كان شاهدا عليه وهذا قبله بعض من صحح القلب
وعند الجمهور مردود وقوله وهو اضعف وجوه القلب يشير الى انه قلب مردود
الثاني ان النوع الاول مما نحن فيه بمعزل لانه غير قادح في العلة بل مصحح
لها كما مر يدل عليه قوله في الفوايد الاعتراضات اربعة الممانعة والقلب
المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة فقيد بالكاسر ليخرج النوع الاول فان
الامام فخر الاسلام رحمه الله واما العكس فليس من الباب لكنه يستعمل
في مقابلة القلب لانه اذا ذكر المقابلات يتبين الاشياء فعلى هذا
يكون ذكره استطرادا لا تحليله قسما من المعارضة التي فيها مناقضة حيث
عطفه على القلب غير مناسب الثالث ان ما ذكره في المراد من الانعكاس
خلاف ما عليه عامة اهل السنة والاشاعرة فانهم يقولون انه تعالى خلق
صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة فيرى ما يرى بالمراة الله تعالى والرابع
ان التقسيم الى الاربعة كما هو غير سديد لانه ان اعتبر القسم الاولية فالاقسام
لا تزيد على اثنين ممانعة ومعارضة لان الاعتراض بالمنع او بافامة الدليل
على خلاف مطلوب الخصم قال الامام فخر الاسلام رحمه الله واما القسم الصحيح
من الدفع فوجهان الممانعة والمعارضة وقال المصنف وبعد الممانعة
ليس له الا المعارضة وان اعتبر الزايد عليها فالاقسام تزيد على الاربعة
على ما لا يخفى واما المعارضة المعارضة التي خلت عن معنى
المناقضة نوعان احدهما في حكم الفرع وتسمى معارضة في الحكم وذلك على
خمسة اوجه اثنان منها صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحيح اما
الاول فمعارضة بالتنصيص على ضد ذلك الحكم في المحل من غير زيادة كقولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسول فقلنا مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف والثاني معارضة بنوع تغيير هو تفسير للاول وتقرير له كقولنا
في هذا الموضع ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال كالغسل وقولهم صوم
فرض فيجب تعيينه بالنية قلنا فلا يجب التعيين بعد التعيين كصوم
القضاء فهذه معارضة صحيحة لان الزيادة التفسير لا تعد تغييرا كما مر وتحكم

الوجه الاول

الاول ظاهر فيجب بهما المصير الى الترجيح لاستحالة العمل بالضدين والثالث معارضة
فيها نوع تغيير فيه اخلال بموضع الخلاف كقولنا لغير الاب والجد ولاية
تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد خلافا للشافعي رحمه الله لانها صغيرة
فيثبت الولاية عليها كالتي لها اب فعارض الخصم بانها صغيرة فلا يلي الاخ
تزويجها كالمال بل اولى لانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا ففي هذه المعارضة
نوع تغيير فيه اخلال بموضع الخلاف لان النزاع في اثبات الولاية على الصغيرة
على الاطلاق لا في بعض الولي وتعليله نفي الولاية لشخص معين
فلم يعارض تلك الجملة بل البعض لبوت الخلاف في ولاية الاخ وغيره لكنه
اذا لم يثبت الولاية للاخ لم يثبت لغيره اجماعا الا انه افرد الاخ بالنفي بعد
الجد فنفى الحكم الاول فظهر له وجه صحيح والرابع معارضة فيها نفي ما لم يثبته
المعلل او اثبات ما لم ينفه لكنه يتصل بموضع التعليل وهو يأتي نوع العكس
كما قلنا في الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه لكنه يؤمر باخراجه
عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك وكره عليه وعند الشافعي رحمه الله
لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك الكافر بيعه فيملك شراؤه
قياسا على المسلم لكنه فعورض بانه لما ملك بيعه وجب ان يستوي في المالك والاسلام
كالمسلم لكنه لا نص على ذلك ولا يفرع عليه بل يرد عليه كما ذكرنا فمورد شراؤه
للاستواء بينهما كما في المسلم فتعليلنا لم يتعرض التسوية بين الاسلام والبقاء
لتكون اثباتها معارضة بل اثبت جواز الشراء لكن التسوية تتصل به لانه لما ثبت
المساواة بين الاسلام والبقاء لم يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء لا بقاء
بموضع النزاع من هذا الوجه فيظهر له وجه صحيح واورد عليه بانه يأتي نوع العكس
التالي بانه يأتي القلب وهما قسمان المناقضة واجيب عن الاول بانه لا مناقضة
فيه لما مر ثمة وعن التالي بانه معارضة دائما مناقضة ضمنا فصح ايراده في
القسمين للجهتين وبانه معارضة فيها معنى القلب فالتشابه بالحيثية الثالثة
انه على وجه المعارضة وعلى وجه القلب واجيب بان قيد الخلوص يرد هما
الخامس معارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفيه كقول ابي حنيفة رحمه الله في التي

اخبر بموت زوجها ثم تزوجت بآخر وجاءت باولاد ثم جاء الزوج الاول فالاولاد
للاول لقيام فراشه الصحيح كما لو كانا حاضرين وصاحباه يقولان
للاول والثاني لانه صاحب فراش حاضر والفساد لا يخل به اذ الفراش
الفاسد يثبت النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود وولدت
يثبت النسب منه فكذا هنا لان الاولاد خلقت من مائه ظاهرا فيحكم
كما لو كان الفراشان واحدهما حاضر والآخر غايب وهذه معارضة
لاثبات حكم غير الاول اذ فساد نكاح الثاني غير صحة نكاح الاول ولا
منافاة بينهما ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات
فتفسد من هذا الوجه والاشبه ان ذلك فساد الاختلاف والاتحاد
المعلل يثبت النسب للاول والسايل للثاني ومن شرطها اتحاد المحل
اليه اشير في التقويم الا ان النسب اذا ثبت من الحاضر ينتفي عن الغايب
اذ لا يتصور ثبوته منهما جميعا فتضمنت نفيه عن الاول وقد وجد ما يصلح
سببا لاستحقاق الاولاد في الحاضر وهو الفراش وان كان فاسدا فصحت
المعارضة من هذا الوجه واحتيج الى الترجيح بالصحة وقيام الملك لعين
ترجح الاول بصحة فراشه وقيام ملكه حقيقة على حضور الثاني وكونه صاحب
الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفساد يورث الشبهة
والصحة الحقيقة والحقيقة احق والفرق بين هذا النوع وبين الرابع ان ثمة
تعارضه باثبات ما لم يثبته الاول في ذلك المحل وهنا يعارض باثبات
ما اثبته الاول في محل آخر وفي المغرب نعى الناعي للميت نعيا اخبر بموته
وهو منعي والثاني النوع الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر
السايل علة اخرى في المقيس عليه لعدمها في المقيس وتصيف الحكم اليها
وذلك باطل اما اجمالا فلان حاصله يرجع الى الفرق وقد بينا بطلانه واما
تفصيلا فلان المعارضة اما ان يكون بعلة لا يتعدى اصلا او بعلة يتعدى
الى فصل مجمع عليه او مختلف فيه والكل باطل اما الاول فلانه لا يوجب
حكما وهو التعدية والله اشار بقوله لعدم حكمه لتعليلنا التعدية بالوصف

والجنس

والجنس فيعارض الشافعي رحمه الله ويعلل بالثمنية واما الثاني فلعدم
الفائدة كتعليلنا حرمة التفاضل في الجص بالكيل والجنس قياسا
على الحنطة فيعارض الشافعي رحمه الله ويعلل بالثمنية واما الثاني
المالكي بان العلة يتعدى الى فصل مجمع عليه كالارز والذرة والسمسم لكنه
لا ينفع السايل لانه لا اتصال لذلك بموضع النزاع الا من حيث ان هذه
العلة ليست موجودة فيه واذا غير مفيد لما مر غير مرة ان عدم
العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل واما الثالث
كما اذا عارض الشافعي رحمه الله بان العلة هي الطعم وهي مفقودة
في الجص فيجوز بيعه متفاضلا فانه علة يتعدى الى فصل مختلف
فيه وهو الفواكه وما دون الكيل كالحفنة لكنه بحده نهاية المتنازع فيه لما ذكرنا
والى هذا اشار بقوله ولفساد لو افاد تعديه وفي التنقيح ومنها خالصة
فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول ولا يحتج ان عين من اقسام
المعارضة الخالصة غير سديد ولعل هذا الكلام لما كان مآل المعارضة
في علة الاصل الى المفارقة وهي من الاعتراضات الفاسدة وربما يقع
الفرق بمعنى صحيح ومع ذلك يرد لورود ذلك على الوجه الذي يقع
نفسه لكونه ممانعة في الحقيقة على سبيل المفارقة ولا يكون مقبولا فذكر
على سبيل الممانعة التي هي اساس المناظرة تكون صحيحة مقبولة
كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه
عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا وعند الشافعي رحمه الله
لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان
مردودا كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن ففرق
بعض اصحابنا بين البيع والاعتاق بان البيع يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه لا يتمكن المرتهن
من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه
فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما

وانما هو مقبول اذا اورد على وجه حاول التنبيه على ذلك الوجه ارشادا وتعليما فقال وكل كلام صحيح ...

فإذا فرق فهي صحيحة في نفسه لكن الفرق من السائل غير مقبول عند
أهل النظر إما لوظيفته الإنكار لما مر وإذا بالمانع فالوجه أن يقول القائس
لبعديه حكم الأصل بدون التغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو
عدم التغيير فإن حكم الأصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه
والفسخ بعد ثبوته لأن حق المرتهن لا يمنع الانعقاد بدليل أنه لو أجازه
نفذ وإنما في الفرع وهو الإعتاق لا يقول بالتوقف لأن المرتهن لو
أجازه لا ينفذ عندكم بل يبطل من الأصل فالإيجاب النسخ بعد ثبوته
والرد في ابتدائه إذ الإعتاق لا يحتمل رد الفسخ ولو اتفق مع المولى
على الفسخ لا ينفسخ بخلاف البيع قوله أصلا نصب على المصدر أو على
الحال أو على التمييز أي إبطالا أصليا أو مبتدأ منه أو منتهيا إليه
أو من حيث الأصل لا من حيث العارض أو أصليا لا عارضيا وما
يقول وغالب استعمال هذه اللفظة في النفي عند المبالغة و[illegible]
معه **فصل** لما فرغ من بيان المعارضة شرع في بيان دفعها
فقال وإذا قامت المعارضة بالأدلة ولم يتأت دفعها بالطرق المذكورة ونحوها
من المناقضة كان سبيل المعلل سلوك طريق الترجيح والكلام
هنا في تفسيره لغة وشريعة وفي وجوه الترجيح [illegible] أقسامها أو
وجوه الترجيح من النصوص قد مرت في التخلص عن التعارض الواقع
بين وجوه الترجيح الترجيح في اللغة عبارة عن فضل أحد المثلين
على الآخر وصفا كرجحان الميزان بأن يستوي الكفتان لما تقوم به
التعارض بأن يكون في كل منهما عشرة دراهم مثلا ثم يوضع إلى أحدهما
شيء لا يقوم به التعارض ولا يعد له الوزن لولا الأصل أي بأن لا يوزن
منفردا عن المزيد عليه قصدا ولا يعتبر وزنه بل يهدر ويجعل
كأن لم يكن كالحبة عند مقابلة العشرة بمثلها بخلاف زيادة الدرهم
فإنها لا يسمى رجحانا إذ يعتبر وزنه عند مقابلة العشرة بمثلها بل يسمى
من ضرب التطفيف وهو إنما يكون بنقصان يظهر في أحد المثلين

أي يتحقق

يوصف

يوصف لا يقوم به التعارض فظهر فائدة التقييد بالوصف
وكذا في الشريعة عبارة عن زيادة قوة لأحد الدليلين المتعارضين
على الآخر يكون وصفا لا أصلا ولهذا جوزنا فضل الحبة في قضاء
الدين حالة جريان الوزن حين اشترى شيئا بدرهمين ثم
وأرجح فأما مقدار الدانق فصاعدا فلا يسامح ولم يجعل ذلك الفضل
هبة لأنه بعد وصفا لا مقصودا كالجودة حتى لو زاد على العشرة
درهما أو درهمين صار الفضل هبة حتى لو لم يكن مميزا كان
حكمه حكم هبة المشاع لأنه مقصود بالوزن فكان مقصودا بالتمليك
وليس ذلك من الهبة ثم المذكور معنى الرجحان لا الترجيح فإنه
إظهار فضل أحد المثلين على الآخر وصفا كما ذكر في التقويم فالمضاف
محذوف أو المراد بالترجيح لازمه وهو الرجحان أو الضمير يعود إلى
الرجحان المفهوم من الترجيح ويعضدهما قوله كرجحان الميزان
ولهذا قالوا أي ولما ذكرنا أن الترجيح لا يكون إلا بوصف هو تابع
قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب خلافا لبعض
أهل النظر من أصحابنا وبعض الشافعية رحمهم الله متمسكين بأن الدليل الواحد
لا يقاوم الدليلين وإن كان من جنسه فيتعارضان فيبقى الدليل الآخر
سالما عن المعارض فيصلح للاحتجاج به ولأن الظن يتقوى بانضمام الأدلة
[illegible] ضروري ولنا أن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا
بانضمام مثله إليه كما في المحسوسات وهذا لأن الوصف لا قوام له بنفسه
فلا يوجد إلا في الغير فيتقوى به الموصوف فأما الدليل المستقل فلا يكون
في الغير فلا يحدث بانضمامه إلى الغير قوة لذلك الغير فالقياس يتقوى
بقوة أثره والحديث بعدالة الراوي وفقهه وضبطه وبالتواتر والشهرة
لأنها تعود بأن وصف الاتصال والكتاب بكونه محكما أو حقيقة أو
صريحا أو عبارة مثلا وعن بعض مشايخنا أن أحد النصين يترجح
بالقياس الموافق لأنه كالوصف التابع للنص ولكن الإمام السرخسي رحمه الله

نص على ان احد الحديثين لا يترجح بالقياس والظاهر هذا لانه من جنس
الحجة وما ذكروا منقوض بالقياس كثيرة متعاضدة عارضها خبر واحد حيث
يترجح الخبر وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة
بان جرح رجلا عشر جراحات وجرحه الاخر جراحة واحدة
كل منها صالحة للقتل ومات من ذلك يضاف القتل اليهما حتى يجب
القصاص عليهما ان كانت عمدا والدية عليهما نصفين ان كان خطاء
لان كل جرح من العشرة علة تامة لاضافة الموت اليه فصلح معارضا
لجرح صاحب الجرح الواحد فلم يكن لسائر الجراحات لجرح فلم يصلح للترجيح
وقول الفقهاء العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات اشارة الى هذا
وانما يترجح بقوة فيها بان كانت جراحة احدهما مما لا يتخلف الموت
عنها كجز الرقبة او القد بنصفين وجراحة الاخر قطع اصبع حيث
يرجح الجاني والقاتل لزيادة قوة تاثير الفعل اذ لا يوهم الحيوة بعد
ذلك بخلاف القطع وكذا في امراة ماتت وتركت ابني عم احدهما
زوجها ان التعصيب الذي للزوج لا يترجح بالزوجية لان
كلا منهما علة تامة للاستحقاق كما لو كانا في شخصين ويستحق
النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة
ثلاثة للزوج وسهم للاخر وكذا لا يجوز الترجيح بكثرة الشهود
ويجوز بعد الشهادة حتى لا يترجح صاحب شهود اربعة على صاحب
شاهدين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا
مرجحا وانما يرجح صاحب عدلين على صاحب مستورين
وانما لم يترجح صاحب شهود ثلاثة على صاحب شاهدين
مع ان شهادة الفرد ليست بحجة لانها من جنس ما يقوم به الحجة
بطريق الاصالة كما لو شهد واحد بهلال رمضان في يوم غيم
فانه حجة حتى يجب على القاضي الزام الصوم وكذا لا يجوز
الترجيح بكثرة الادلة كاستحقاق الشفعة بالجوار بان كان جار

احدهما

احدهما من جانب ثلاثة وجوار الاخر من جانب واحد لان الاتصال
من جانب واحد علة تامة للاستحقاق وانما يترجح بقوة الاتصال
كالخليط يتقدم على الجار والذي ما يقع به الترجيح على وجه
الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجة لانه
الوصف تثبت به فمهما كان احد القياسين اقوى كان الاحتجاج
به اولى لفضل في نفس الحجة بواسطة قوة الاثر على مثال الاستحسان
في معارضة القياس المؤثر حيث يرجح على الاستحسان لزيادة قوة
الاثر وهذا بخلاف الشهادات فانها لا ترجح بقوة العدالة لانها ما صارت
حجة بالعدالة لتحملها باختلاف فيها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي
مما لا يتفاوت وانما شرط العدالة ليظهر رجحان جانب الصدق
على انا لا نسلم ان العدالة مما يتفاوت قوة تاثير وضعفا لانه ان اجتنب
المعاصي فهو عدل والا فلا وقد يعرف بان قوة تاثير الحجة بالنسبة للبشر
الوقوف عليها بخلاف العدالة فربما كان الذي يظن كونه اعدل ادنى
في التقوى ممن ظن انه دونه ثم بين ذلك في مسئلتين احدهما قال
الشافعي رحمه الله طول الحرة المؤمنة او الكتابية يمنع الحر عن نكاح
الامة وعندنا لا يمنع لانه يرق ماءه على غنية فكان حراما كالذي
تحته حرة اذ يحرم عليه نكاح الامة اجماعا وهذا وصف بين الاثر
لان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما وحينئذ يخير
الامام في الاسارى بين القتل والارقاق فكما يحرم عليه قتل ولده
شرعا يحرم ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة
وخشي الوقوع في الزنا لعدم الاستغناء عنه بخلاف ما اذا قدر العبد
على نكاح الحرة فنكح امة لانه ليس بارقاق لانه رقيق بجميع اجزائه
بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وذا ليس بحرام وبخلاف ما اذا
تزوج حرة على امة حيث يجوز نكاح الامة لانه ليس بارقاق
ابتداء انما هو بقاء عليه وهو لا يحرم كالوطء بعد الاسلام اذ ليس

للبقاء حكم الابتداء وقلنا هذا اي نكاح الامة معطوف الحرة نكاح
يملكه العبد باذن مولاه فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا
اقوى لان الحرية من صفات الكمال واسباب الشرف والكرامة في اثبات ذلك
الاطلاق واتساع طرق النكاح الذي هو من النعم لا في المنع والتضييق
والرق من اسباب تنصيف الحل حتى حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد
الا نصفها فيجب ان يكون الرقيق مثل الحر في النصف الباقي في الجميع تحقيقا
للتنصيف فما يكون شرطا في الحر يكون شرطا فيه كالشهود وما لا يكون
شرطا في حق العبد لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وعدم الطول
ليس شرطا في نكاح العبد فلم يكن شرطا في نكاح الحر او نقول فيجب ان يكون
الرقيق مثل الحرية الباقي لا ان يزداد اثره في اتساع حله وسقوط
بعض الشرط في حقه وما ذكرنا قوي لانه يزداد وضوحا بالتامل في احوال
البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا اشرف البشر كان
اوسعهم حلا فقد حل لرسول الله عم تسع نسوة او الى ما لا نهاية على ما
روي عن عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عم حتى احل له النساء
ما شاء وما ذكر الخصم ضعيف لانه ترك النص المبيح لحل بالعزل في الاماء
مطلقا وفي الحراير برضاهن وبنكاح الصبية والعجوزة والعقيم
مع انه اهلاك حقيقة فالارقاق الذي هو دونه لكونه اهلاكا حكما
اذ يفوت به صفة الحرية لاصل الولد كان اولى ان يحل وكيف يجوز نكاح
الامة لمن يملك سرية تستغني بها عن نكاح الامة وعن ارقاق الماء
فعلم ان الارقاق لم يطرد في اثبات الحرمة ففسد ما عليه لفوات الاطراد
الذي هو شرط صحتها واعلم ان الاحتجاج بمسئلة السرية لا يتم لان عند الخصم
لا يحل لمن يملكها او على ملكها نكاح الامة على ما هو المذكور في التهذيب والطول
الفضل وقيل الغنى وقيل القدرة على المهر ويستعمل بعلي او الى وطول الحرة
متسع فيه بحذف الجار واضافة المصدر الى المفعول قوله على عشيرة طرف
مستقر منصوب المحل على الحال والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش

يعدم

او

او حصنها او طلب ولدها فعليه من السر اي الجماع او الاخفاء لما فيها
من الاخفاء عن الزوجات او فعوله من السرو اي السيادة
وما قال في ثانيها ما مر ان الشافعي رحمه الله قال اسلام احد الزوجين
من اسباب الفرقة في الحال في غير المدخول بها وعند انقضاء العدة
في المدخول بها وكذا الردة على هذا التفصيل شتوى بينهما في الجواب وعلل
بان الحادث بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في ايجاب الفرقة
فانه يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه قلنا الاسلام من اسباب العصمة
في النفس والمال قال عم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
فلم يجز ان يستحق به زوال الملك وبقاء الاخر على الكفر ليس من اسباب
الفرقة اجماعا لانه غير طار على النكاح اذ كان موجودا قبل الاسلام
ولم يكن موجبا للفرقة ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة
واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة لم يصلح الاختلاف الناشي
منهما سببا لها لانه كما يشترط صلاح الوصف يشترط صلاح اجزائه
على ان سببية الاختلاف بسبب سببية الاسلام ضرورة
اضافة الحكم الى الوصف الاخير واذا لم يصلح شيء من ذلك سببا ولا بد
من دفع ضرر الظلم عنها وهو فوات ما هو المقصود بالنكاح من الاستمتاع
وجب اضافتها الى سبب جديد صالح وهو فوات اغراض النكاح من الوطي
ودواعيه عند اباء الاخر عن الاسلام رعاية لحق من اسلم منهما فان
كان الزوج وجب عليه النفقة الدائمة من غير استمتاع وفيه ضرر بين
وان كانت المراة صارت كالمعلقة لفوات اغراض النكاح مع بقائه
والتعليق ظلم ففوض التفريق الى القاضي دفعا للضرر والظلم اذ القاضي
نصب لذلك وهو اي فوات الاغراض سبب اثره ظاهر قوي لان الاسباب
انما تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغائها ولهذا اصول
يشهد بذلك كالايلاء واللعان والجب والعنة فان التفريق فيها
لفوات اغراض النكاح ولذا كان محالا على من كان فوائد من جهة ملكها

الاحمر دار

اي مقاصدها

بين ذلك من ذلك في موضعه واما الردة فمنافية النكاح فلا يبقى
معها كما في الرضاع والمصاهرة وهذا لان الردة سبطل عصمة نفسه
فلى عليه من بدل دينه فاقتلوه وعصمة ملك النكاح دون عصمة نفسه
فوجب ان سحل الفرقة اذ الشئ لا يبقى مع ماينافيه ولا يلزم ارتدادهما
حيث لا يوجب الفرقة مع ان فيه اردياد المنافي فهو اولى بايجاب الفرقة
كما لو اجتمع الرضاع والمصاهرة لانه ثبت باجماع الصحابة رضوان الله عليهم
وان كان القياس بطلان النكاح بارتدادهما كما قاله زفر رحمه الله
روي ان طايفة من العرب ارتدوا والعياذ بالله في عهد ابي بكر رضي الله عنه
فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليهم احد فحل محل
الاجماع ولان في ردتهما احدهما اختلافا ومضادة وفي ارتدادهما
ائتلافا وموافقة وذا يشبه حصول الاعراض والاول فواتها
وما ذكروا من اعتبار البقاء بالابتداء ضعيف جدا فقيام العدة
وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء وطول الحرة
يمنع نكاح الامة ابتداء ولا يمنع بقاءه والوجه الثاني الترجيح
لقوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي يكون الزم للحكم المنوط به لكنه
اعتبار الشارع اياه في جنس هذا الحكم ولا شك ان كون الوصف الزم للحكم
ولكنه اعتبار الشارع له يورث قوة فيه وفي التقوع لانه جعل علة للحكم
فيكون زيادة وصوف الحكم به راجحا من حيث الوصف كقولنا في مسح
الراس انه ركن فيسن تكراره قلنا مسح فلا يسن تكراره فان المسح
اثبت في دلالة التخفيف من الركنية في دلالة التكرار لانفكاك التكرار
عنها كما في اركان الصلوة فان تمامها بالاطالة دون التكرار وتكرار السجدة
ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة اذ لا صحة للصلوة
بدونهما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة واحترز بقوله لا يعقل عن الاستنجاء بغير
الماء اذ التكرار فيه مما يعقل لكونه ادخل فيما هو المقصود من المسح وهو

السفه

التنقية ولهذا كان الاستنجاء بالماء افضل ولو كان الوظيفة مسحا كره
التبديل بالغسل كما في مسح الراس وكذا قولنا انه متعين الله في سقوط
التعيين من قولها ان فرض في دلالة التعيين لان الفرضية توجب الامتثال
لا التعيين اي ايجاب الامساك لا تلزم له اما التعيين فلا كالحج الفرض
يؤدى بمطلق النية اتفاقا وسمى النفل عنده فاما سقوط التعيين فلازم
لكل ما يتعين من الودايع والمغصوب ورد المبيع في البيع لو دفع الوديعة
الى او المغصوب الى المالك او المبيع في البيع الفاسد الى البايع
لا يشترط تعيين تلك الجهات بل باي طريق وجد الرد من هبة
او صدقة او بيع يقع عن الجهة المستحقة لتعيين المحل لا كما في اداء
الدين يشترط التعيين لعدم التعيين قوله والترجيح
الثالث الترجيح بكثرة الاصول يعني ترجيح الوصف الذي يشهد
له اصلان او اصول على ما لم يشهد له الا اصل واحد لان كثرة الاصول
والنظاير يفيد زيادة توكيد ولزوم الحكم مع ذلك الوصف فيحدث
فيه قوة مرجحة وهذا لان العلة المنتزعة من اصول تقوى بكثرة
اصولها كوصف المسح في مسئلة الثلث يشهد لصحة التيمم ومسح
الخف والجبيرة والجوارب ولم يشهد لوصف الركنية الا الغسل
وهذا الترجيح قريب من القسم الثاني الا ان دليل الترجيح ثمة هو اثر
كثرة الاصول وصلوحه على الحكم المشهود به وههنا نفس كثرة
الاصول التي هي سبب الثبات فالمنظور ثمة الا ثر وههنا المؤثر وقال
المحقق من جوه الاقسام قوة التاثير الا ان المنظور في الاول نفس الوصف
وفي الثاني الحكم وفي الثالث الاصل فالاضافات بحسب الاعتبارات وكذا
قال الامام السرخسي رحمه الله ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته الا وتبين
فيه امكان تقرير النوعين الاخرين وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم
ونقل عن صاحب التنقيح ان التاثير ان كان بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم

لكثرة الاصول وان كان

بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فلا استلزام فبينهما عموم من وجه وكلام ملا جامي يشير الى المساواة وليس هذا
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة كما زعم البعض لان الاصول والنظائر ليست
بحجة انما الحجة هي الوصف الذي يتقوى بكثرة اصولها فصلحت تابعة للعين مرجحة له
اما الدليل فمستقل بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلم يصلح للترجيح
وذكر صاحب التنقيح ضابطا بها يفرق بين كثرة يصلح للترجيح ككثرة الاصول
وكثرة المشهور وكثرة التواتر وكثرة في صوم غير تبيت وبين كثرة لا يصلح
له ككثرة الادلة وهي ان الكثرة يعتبر في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية
ويتعلق الحكم بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل
الاثقال مثلا فالاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة
مثلا فالكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي ربما يغلب الالوف الضعاف
فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من القبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من الثاني لان كل واحد مؤثر
بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا والحكم منوط بكل لا بالمجموع فلا يعتبر
ثم الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالكثرة حيث هو لا كثرة لا بكل
واحد من اجزاء الحكم والرابع الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة كقولنا في الراس مسح
مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس اذ لا يصدق ما ليس بمسح يسن تكراره
كغسل اليدين والرجلين والوجه وقوله ركن فيسن تكراره لا ينعكس
اذ لا يصدق ما ليس بركن لا يسن تكراره لانه يسن في السنن المضمضة
والاستنشاق وان لم يكونا ركنين وهذا يسمى عكسا في العرف العام وان لم يسم
عكسا اصطلاحا وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم ليس بشيء فلا
يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته لدلالته
على اختصاص الحكم به بحيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا
فيه وما قالت من ان عدم الجزء يوجب عدم الكل ففيه تسامح لان الكل
معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى الموجب
واذا تعارض

التعارض

التعارض كما يقع بين الاقيسة كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل
من القياسين وجه ترجيح فيحتاج الى ترجيح احد الترجيحين وما يقع به
الترجيح شيئان الذات والحال لان كل موجود قائم بذاته موصوف
بحاله فيطلب الترجيح اولا بحسب الذات فان استويا في ذلك يعمل
المجتهد باحدهما بشهادة قلبه يجوز العمل بلا دليل وفي الفوائد يرجح
بالاصل كما اذا ترك ... وابن ابن فانهما استويا
ذاتا وحالا لا يستويان قرابة وقربا ويرجح الناسبة لان اصلها صاحب فرض
وهو بنت الابن وانما قدم الترجيح بالذات لوجهين احدهما ان
الذات اسبق وجودا من الحال فيعتبر ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير
عما عرف من معنى في حال الاخر كما لو اتصل الحكم باجتهاد وتايد به لا ينتقض
باجتهاد يحدث بعد ذلك وثانيهما ان الحال قائمة بالذات تابعة لها والتبع
لا يصلح ان يكون مبطلا للاصل واورد عليهما بان ذلك انما يصح في ذات
الشيء وحاله لا في المطلق منهما لجواز ان يكون حال الشيء وباتوه سابقا
على ذات الاخر ومبطلا له واجيب بان الذات من حيث هي متقدم واصل
والحال من حيث هي متاخر وتابع وبما ذكرنا علم ان الترجيح بالوصف الذاتي
اي الراجع الى الذات اولى من الترجيح بالوصف الراجع الى الحال لاستناد الاول
الى ما هو سابق واصل والثاني الى ما هو متاخر وتابع كتعارض وصفي الكثرة والعبادة
في صوم رمضان اذا نوى قبل انتصاف النهار رجحنا بالكثرة لانها تحصل بالنية
للامساكات التي هي اجزاء الصوم لا بالعبادة لانها تحصل الشارع وهي خارجة
عنه وقد مر الكلام فيه في باب الامر وما يتفرع على الترجيح بالذات انهم اتفقوا
على ان ابن ابن الاخ لاب وام او لاب يرجح في العصوبة على العم ترجيحا الذات
القرابة وهي الاخوة فانها مقدمة على العمومة لا الحال مجاورة في الصلب والعم
مجاور ابيه العم راجح بحاله وهي زيادة القرب لاتصاله بالميت بواسطة واتصال
الاخر بواسطتين وكذا العم لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال
لان العم راجح في ذات القرابة وهو الا دلاء لابن تصل الى الميت بالاب

والجار جارا وهو اتصال من الجانبين بأم الميت ومما يتفرع على الترجيح
بالحال وبنيه عليه تغيير الاستواء أن ابن الأخ لأب وأم أولى من ابن ابن الأخ لأب لاستوائهما
في ذات القرابة وهي قرابة الأخوة فترجح بالحال وهي زيادة تلك الصلة وكذا ابن
ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب لاستوائهما في ذات القرابة
فيترجح بالحال وهي زيادة القرب ومعنى قول الإمام فخر الإسلام رحمه الله
للترجيح في الذات لا بالحال في هذا الباب باعتبار الحال **قوله** ومنها
أي ومن المسائل المتفرعة على ما ذكرنا أن العين المغصوبة إذا تغيرت
بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها بأن غصب شاة فذبحها وشواها
أو طبخها زال ملك المالك عنها لأن حق الغاصب متقوم كحق المالك وكذا لو
أضل المالك المغصوب يعطيه ما زاد الصبغ فيه والغاصب يتحمل متعذر
وهو ظاهر وكذا باب الشركة لاختلاف المالكين حسا فلا بد من قطع أحد
الحقين بالبدل فرجحنا الغاصب لأن صنعة الصنعة وهي قائمة من كل وجه
لتعلقها كما حدثت من غير تغيير والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وهو
دليل تبدل الحكم ولتبدل المقصود إذ لا يصلح للباجات والعين لم
الوجه الذي صارت هالكة مضافة إلى صنع الغاصب إذ الهلاك بفعله والصنعة
غير مضافة إليها بوجه فكانت الصنعة أحق بالاعتبار وقال الشافعي رحمه الله
لا ينقطع حق المالك ترجيحا لجانب الأصل لأن الصنعة تابعة له إذ لا بقاء لها
إلا به فإذا تعارض الرجحان كان الراجح بالوجود وأنه راجح إلى الذات
أحق من البقاء لأنه حال تعرض بعد الوجود وكذا لو سرق ثوبا فصبغه أحمر
ينقطع حق المالك عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لأن الصبغ موجود
صورة ومعنى حتى لو أراد أخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق
المالك في الثوب قائم صورة لا معنى لأنه غير مضمون عليه بالهلاك إذ القطع
يمنع الضمان فرجحنا ما هو موجود من كل وجه ولو كان السارق
غاصبا بأن غصب ثوبا فصبغه أحمر لا يسقط حق المالك بل يتخير إن شاء ضمنه قيمة ثوب
أبيض وإن شاء أخذ الثوب وغرم ما زاد الصبغ فيه لأنهما استويا في الوجود

حق

حق كل واحد منهما موجود صورة ومعنى فيترجح بالبقاء وقال أبو حنيفة رحمه الله
فيمن له نصاب إبل واستفاد مالا من جنس ذلك يضم المستفاد إلى أقربهما حولا
لأنهما استويا في علة الضم وهي الجنسية فيترجح أحدهما باعتبار الحال
وهو القرب إلى تمام الحول احتياطا في باب العبادة وفيه منفعة الفقراء
فلو أنه تصرف في أحد النصابين وربح أو كان المستفاد ولدا أحد النصابين
يضم المستفاد إلى أصله وإن كان أبعد حولا لأن الربح متصل بأصله
ذاتا لكونه حاصلا منه وكذا الولد وبالنصاب الآخر حالا والترجيح بالذات
أحق من الحال

فصل في الانتقال لما ذكر دفع العلل عقبه ببيان
الانتقال الذي ربما يلجأ إليه المعلل والانتقال القائس في قياسه إما في العلة فقط
أو في الحكم فقط أو فيهما معا إذ الخارج عنهما خارج عن المبحث والأول إما
لإثبات العلة الأولى أو الحكم الأول إذ لو كان لإثبات حكم آخر لكان
انتقالا في الحكم والعلة والثاني لإثبات الحكم بالعلة الأولى أو الأخرى إذ لو أثبته
بالعلة الأخرى يكون انتقالا فيهما فالأقسام أربعة الانتقال من علة إلى
علة لإثبات الأولى أو من حكم إلى حكم بالعلة الأولى أو من حكم إلى حكم وعلة
أو من علة إلى علة لإثبات الحكم الأول فالثلاثة الأول صحيحة أما الأول
فلأن المعلل إنما التزم إثبات الحكم بما ذكرنا من العلة ما دام يسعى في إثباتها
يكون وفاء لما التزم فلا يكون منقطعا كمن علل بوصف ممنوع فقال في
الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لم يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك
فلما أنكر الخصم احتاج إلى إثبات كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع
فاحتج بقول الصحابي لإثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي
بالخبر فنوزع فاحتج لتصحيح الخبر بالكتاب وأما الثاني فلأنه إنما يكون
عند موافقة الخصم في الحكم الأول لكنه في القول بالموجب إذ وافقه خصمه ثم
مقصوده من الانتقال يتوصل إلى حكم آخر لنسبه بالعلة الأولى آية لكمال فقهه
وصحة الوصف كقوله في جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل

الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند
التراضي وعند عجز المكاتب فلا يمنع الصرف الى الكفارة كما لو آجر العبد او باع
بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع فان قال الخصم
الكتابة لا تمنع ولكن نقصان الرق يمنع فنقول بتلك العلة وجب ان لا تمنع
بالكفارة نقصان في الرق ما يمنع الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا
في الرق لا يحتمل الفسخ نحو كالتدبير فهذا اثبات الحكم الثاني بعلة اولى
واما الثالث فلانه نصب العلة على زعم انه محل الخلاف واذا وافقه
الخصم في ذلك بان ذي في حكم آخر فاثباته بعلة اخرى لا يكون انقطاعا لانه
لم يلتزم بالعلة الاولى اثبات حكمين الا انه مثل هذا الانتقال عن علة حسن
على وجه لا يحتاج الى الانتقال وذلك مثل قولهم ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالمغسول ونحن سلمنا ان التثليث مسنون بتلك العلة لكن تطرق
الاستبعاد ولكنا نسلم تكرار المسح فاحتاج لاثبات التكرار الى علة
اخرى فقال مسح في الوضوء فليسن تكراره واما الرابع فلان الناس استحسنه
تمسكا بقصة الخليل صلوات الرحمن عليه اذ قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه
نمرود اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابراهيم عليه فان الله ياتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب فانتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وحكى
الله تعالى ذلك منه على وجه المدح واعتبارا بالانتقال من بينة يطعن فيها الى بينة اخرى
لاثبات ذلك المدعى والصحيح انه انقطاع لظهور عجز المعلل بالانتقال الى علة
اخرى قبل تمام ذلك الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لا تعد منه التعليل المبتدأ
اولى ولان مجالس النظر انما تعقد لابانة الحق فلو صح هذا لتطاول المجلس
من غير حصول الغرض لانه كلما اورد عليه دليل تعلق باخر وقصة الخليل
صلوات الرحمن عليه ليس من قبيل هذا الا كلامنا فيما اذا ظهر فساد في الدليل
فاشتغل الخصم اما اذا صح الدليل وكان القدح فاسدا لكنه اشتمل على تلبيس
وما يشتبه على البعض فلا كلام في صحته لا سيما كما في قصة عليه فان
الاولى

الاولى كان لا يدرى ان اللعين عاد ضد ساطل يلتبسا للامر على الضعفة لان
المسحون اطلاق المسجون لبس من الاحياء في شرع لانه اعطا الحيوة لا يدرك اذ التزما
ثم فاشتغل عليه السلام الى حجة لا تحتمل عما يوجب لبسا وذلك حسن عند حجة
ولم يسألها لان هو حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كمن سراج الى سراج لتنوير
المكان على انا نقول ما اشتغل الخليل الا عن تأكيد الاول وتوضيحه لانه
الشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بطلوعها واظلامه بغروبها والاحياء
وقد يراد به اعادة الروح يعني ان كنت تقدر على الاحياء فاعد روح
العالم الذي هو الشمس من الغروب فبهت ثم جملة ما ثبت
بالحج الشرعية الشايعة في القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام
المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد وما يتعلق به الاحكام
مثل الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل بعد معرفة هذه الجملة
لتوقف القياس على العلة والشرط وذلك ظاهر وكذا على السبب لان من الاسباب
ما هو في معنى العلة فالحقناها بباب القياس لكون الحاجة للوصول الى معرفتها
وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل ببيان اركانه وشروطه ولما
كان ما يتعلق به الاحكام مما لا يمس بالقياس عقبه بالقياس فعلى
هذا يقتضي ان يلحق هذا الفصل على باب القياس وكان ذلك وسيلة اليه
لان الوسائل تكون مقدمة على المقاصد الا ان كون القياس من حجج شرعية
كالثلاثة اولى واوجب ضمه اليها ووصله بها وترتيبه عليها اما الاحكام
فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع
الحقان فيه وحق الله غالب وهو حد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب وهو القصاص والقسمة العقلية تقتضي ذلك بعد خروج صورة التساوي
بين الحقين لعدم وجوده في اعتبار الشرع والمراد بالحق الموجود من
كل وجه وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام والمصالح الشاملة للعباد
فلا يختص به احد كحرمة البيت الذي يتعلق به مصالح الكافة باتخاذه قبلة
لصلواتهم ومثابة لاعتذار جرائمهم وسيئاتهم اللهم وفقنا واخواننا بفضلك

وكونه كالانخراط في سلك ذوي الرحم حكمة وتحريم الزنا لما يتعلق به من سلامة
الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع والامن من التقاتل والتفاني بسبب
التنازع بين الزناة فينسب الى الموجودات الى الله تعالى لعظم خطره
وعموم نفعه وشمول فضله لا باعتبار التخلق لاستواء الموجودات في ذلك ولا باعتبار
جر نفع او دفع ضر تعالى الله عن ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير حق له ولهذا يباح ماله باباحته ولا يباح الزنا باباحة المرأة او
زوجها واما اجتماع الحقين في حد القذف فقد شهدت له المسائل فاشتراط الدعوى
لقبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم وبطلان الرجوع بعد الاقرار
دليل حق العبد وتنصيفه بالرق وعدم تحليف القاذف وتفويض الاستيفاء
الى الامام دون المقذوف دليل حق الله تعالى واما تغليب حق الله تعالى فيه مسألة
وهذا لان ما للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في
استيفاء حقوق الشرع الا نيابة عنه يؤيد انه شرع جزاء لما يرجع نفعه كافة
العباد لا فيه اخلاء العالم عن الفساد وغلب الشافعي رحمه الله حق العبد لحاجته
والقياس على القصاص بجامع ان السبب فيهما الجناية على العبد ومنفعتها عائدة
اليه فانه شرع لصون عرضه كما ان القصاص شرع لصون نفسه فلهذا يجري
التداخل فيه حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد
واحد ولا يجري فيه العفو حلالا لهم واما اجتماع الحقين في القصاص
فلان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية
القصاص ابقاء الحقين وكما انه شرع جزاء الفعل وهو الافتيات على حق الله
تعالى كذلك شرع تشفيا لصدر الولي ودركا لثاره واما تغليب حق العبد فلان وجوبه
بطريق المماثلة والجبران وذلك انما يعتبر فيما هو حق للعباد واسم القصاص ينبئ
عنه الله وهي حقه تعالى ولكن اشار الى ترجيح حق العباد ولهذا اجري فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح وفوض استيفاؤه الى الولي كما هو سائر
حقوق العباد وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء
احدها عبادات خالصة كالايمان والصلاة والزكاة ونحوها كالصوم والحج
والجهاد

والجهاد وانما نص على الصلاة لان الايمان اصل الدين واساس الحسنات وسائر العبادات
متفرع عليه لا صحة لها بدونه وهو صحيح بدونها والصلاة والزكاة اما العبادات
البدنية والمالية ولهذا قال عليه الصلاة عماد الدين وقال بين الايمان والكفر
ترك الصلاة وقال عليه الصلاة قنطرة الاسلام وقال تعالى وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكاة ففي تخصيصها استحضار سائر العبادات واستتباع لها اذا وقع
منهما على الاخلاص واما الرابع من هذه العبادات فقد نبه عليه في فصل الحسن
وثانيها عقوبات كاملة اي في كونها عقوبة كحد الزنا والسرقة والشرب شرعت
لصيانة الانساب والاموال والعقول ووجه كونها كاملة اذ لا يشوبها
معنى الاباحة فاقتضى كل منها كمال العقوبة وثالثها عقوبات قاصرة وسماها
اجزية فرقا بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة فان جزاء كسبا وعلى
المثوبة قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون
فالقصور في العقوبة سميناها اجزية وفيه بحث ذكرناه في بحث الخاص وذلك كحرمان
الميراث بالقتل فانه عقوبة لكونها غرما لحق القاتل بجنايته حيث حرم من الارث
مع ثبوت علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة حيث لم يلحقه الم بدني ولا نقصان
مالي بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وهذا يثبت بالقتل الخطاء ولكونه عقوبة
لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن الارث لان الجزاء
يستدعي ارتكاب محظور والحظر يثبت بالخطاب وهو مرفوع عنه بخلاف
الخاطئ البالغ العاقل والعقوبة والعقاب بمعنى قيل انما سميت عقوبة لانها تعقب
الذنب اي يتبعه قيل المراد بالجمع الواحد في قوله عقوبات قاصرة اذ ليس
لهذا النوع الا مثال واحد وقيل حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من
امثلته فالجمع على حقيقته وقيل انما جمع نظرا الى تعدد الجناية لكن الجناية
ليست من افراد العقوبات وفي تسميته تكلف لا يناسبها افراد المعطوفات
بعدها ورابعها حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
وهي الكفارات ففيها معنى العبادة حيث يؤدى بما هو محض عبادة كالصوم
والتحرير واطعام المساكين ويشترط فيها النية ولا تجب بطريق الفتوى ولا يستوفى
منه كرها والعقوبة لا تفوض اقامتها الى الفاعل بل الى الامام ويستوفى منه كرها

ومنها معنى العقوبة حيث لا يجب مبتدأً كالعبادات وانما يجب اجزية على افعال محظورة ولهذا سميت كفارة لكونها ستارة للذنب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض بعد ان افطر متعمدا ولكون الكفارات دايرة بين العبادة والعقوبة لم تجب بالقتل العمد واليمين الغموس لعدم الملاءمة بين السبب والمسبب ولرجحان جهة العبادة وجبت على الناسي والخاطي والمكره وهذا لانها ان لم يكن راجحة فاما ان تستوي الجهتان او ترجح جهة العقوبة وعلى التقديرين لا تجب اما على الثاني فلان العقوبات تسقط مع الشبهات واما على الاول فلانها بالنظر الى العبادة تجب وبالنظر الى العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك وخامسها عبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر فسميت صدقة واشترط النصاب والنية وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو اداها المكاتب عن نفسه لا يجوز وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات دليل كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب الغير كالنفقة جهة كونها متضمنة للمؤنة بدليل قوله عم ادوا عمن تمونون ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة من العقل والبلوغ فيجب على الصبي والمجنون الغنيين عندهما كالنفقة تجب على ابيهما الولي رحمهما الله خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونه ارجح وسادسها مؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا اي ولان فيه معنى القربة لا يوضع على ارض الكافر العشر ابتداء وضع الوظيفة لانه ليس باهل لها وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت لان جهة المؤنة تعارض جهة القربة فلا تسقط بالشك كما لا تثبت بالشك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية ولا يلزم الكافر معنى القربة وسابعها مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك اي ولاشتماله على المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم بالشك اذ جهة المؤنة تجوزه وجهة العقوبة تمنعه ولا يسقط بالشك فيبقى خراجية بخلاف العشر فانه لا يبقى على الكافر عندهما لان الكفر ينافي القربة

من كل وجه

من كل وجه اما الاسلام ولا ينافي العقوبة من كل وجه ولهذا لا تجب عليه الحدود ثم الارض سبب بقاء العالم لانه بالقوت الذي يخرج عنها فوجب العشر والخراج مؤنة لعمارة الاراضي وحفظها في ايدي المسلمين كما وجب على الملاك نفقة عبيدهم والاراضي انما تصير محمية عن الاعادي بهم عن حرم الاسلام ودفعهم عن حوزة المسلمين وذلك بشوكة الغزاة اي دفعهم وقوتهم ادعية الضعفة المحتاجين قال عم انما تنصرون بضعفائكم فصرف العشر والخراج الى الفقراء والغزاة كصرفها الى الاراضي والانفاق عليها فهذا معنى المؤنة فيهما وباعتبار انه يصرف مصارف الزكوة ويتعلق بالخارج كتعلق الزكوة بالنماء والواجب فيه قليل من كثير اخذ شبها بالزكوة وجعل فيه قربة لكن الارض اصل والنماء وصف والمصرف شرط اذ المحال شروط فيكون معنى المؤنة فيه اصلا والقربة تبعا والخراج يتعلق بالارض بوصف التمكن من طلب النماء بالزراعة وفي الاشتغال بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب تسلط الكفار فصلح سببا للعقوبة والمذلة واليه اشار النبي عم بقوله اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وقوله عم حين رأى شيئا من آلات الزراعة ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فيكون معنى المؤنة باعتبار وصف النماء الحقيقي فيكون تابعا ومعنى المؤنة الثقل فقوله مؤنة القوم اي ما يتحملون من ثقلهم وقيل الغلة من قولهم اتاني هذا الامر وما مأنت له مأنا اذا لم يستعد له

داي صر

اخاحر

وحق ونا منها حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة المكلف وجب اداؤه عليه وهو خمس الغنائم والمعادن بل هو حق لله ثابت على ان الجهاد حقه قال تعالى قل الانفال لله والرسول فان لله خمسه وللرسول لانه حكم الله فما اصاب المسلمين لكنه تعالى استحق اخماس الغنائم للغانمين منة منه وفضلا واستبقى الخمس لنفسه فجاءه لا جرم لم يتأد طاعة فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع وفي قوله بنفسه اشارة الى ذلك وهذا اي ولان اداء الخمس لا يجب علينا طاعة جوزنا الصرف الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم وجوزنا دفع الخمس الى الواجد عند حاجته بخلاف

الزكوات والصدقات فان صرفها الى من اداها لا يجوز وان افتقر لان
المقصود وهو فعل الاداء وقد تاديتم بالصرف الى نفس وصل لبني هاشم
لانه على هذا التحقيق الذي سال انه لم يجب علينا اداء طاعة لم يصر من الاوساخ
اذ لم يصر طهرة فبقي طيبا بحاله وفي الزكوة حيث انتقل الاثام اليه
فصار من الاوساخ فلم يحل لهم لشرفهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى
كملك النكاح والطلاق والمبيع والثمن وبدل المتلفات والمغصوبات
وغير ذلك والغنيمة ما ياخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء
وفي المغرب عدن بالمكان اقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الارض
من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات
الله تع فيه جوهرها اساله اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت

واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام ما دبعة لحكم الاستقرار السبب والعلة
والشرط والعلامة والسبب في اللغة يطلق على الطريق قال الله تع واتيناه
من كل شيء سببا اي طريقا وعلى الباب قال الله تع ابلغ الاسباب اسباب   لعلي صح
السموات وعلى الحبل قال الله تع فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل
الى سبب السبب ومرجع الكل ما يكون طريقا الى الشيء وفي الشرع
ما يكون طريقا الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به لمن سلك طريق
حكم كان الوصول الى اليه شبيه بالطريق وهو ينقسم الى اربعة والمسمى
ما يطلق عليه السبب اعم من ان يكون حقيقة او مجازا وكذا انقسم العلة
والشرط اوجها سبب حقيقي ويسمى سببا محضا وهو ما يكون طريقا
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب او وجود لكنه يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا يضاف الى السبب فهو طريقا الى الحكم يخرج السبب المجازي
فانه ليس بطريق بحقيقي والعلة مثلا لانها ليست طريقا بل هي دالة
على وقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته يخرج العلة
وقوله او وجود الحكم يخرج الشرط وقوله لكنه الى اخره يخرج السبب المجازي
فانه ليس بطريق الذي في معنى العلة والذي له شبهة العلة والمراد
بالسبب المذكور في التعريف اللغوي لئلا يلزم الدور فعلى هذا لا يكون

الوقف

الوقف والشهر والدور وسائر ما ذكر في اسباب الشرائع اسبابا حقيقة وذلك
مثل دلالة انسان سارقا حتى سرقه لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض
وقد تخلل فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك مضاف الى خبث طبيعته
الى السبب وكذا اذا حل قيد عبد عاقل لانسان حتى ابق لم يضمن الحال لان الحل
وان كان طريقا الى الاباق لكن تخلل بينه وبين الاباق قصد ذهاب من العبد
وهو غير مضاف الى السبب السابق وكذا اذا فتح باب القفص والاصطبل
ثم طار الطير وندت الدابة لم يضمن الفاتح لان العلة قوة الطيران والدابة   الطير على صح
على السير وذلك غير مضاف الى السبب الاول وكذا اذا دفع السكين الى صبي
ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لم يضمن الدافع بخلاف ما اذا سقط
من يده على رجله فعقر لان السقوط من مرض لم يضمن عاقلة العاصب لتخلل
المرض الذي هو علة التلف وهو غير مضاف الى احد بخلاف ما اذا قربته
الى مسبعة حتى افترسه السبع فانه يضمن عاقلة العاصب لان السبب في معنى
العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المسبعة لما
افترسه ولا يقال لولا احده لم يمت من مرضه وكذا اذا قال لصبي ارق
هذه الشجرة وانفض ثمرتها لناكل انا وانت فصعد فسقط وعطب
لم يضمن لتخلل ما هو علة وهو صعود الصبي الشجر لمنفعة نفسه فلم يكن مضافا
الى الامر حتى لو قال لاكل انا ضمن عاقلته الدية لان الصعود وقع له من كل
وجه فيضاف اليه وفي قوله لناكل نحن وقع الصعود له من وجه دون وجه
فلا يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابته فسيرها
الصبي وهو بحيث يقدر على منعها من السير لم يضمن لتخلل ما يقطع الاضافة ولا
يلزم ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في جوار حتى غرمه مالا كان الساعي
ضامنا مع انه صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم
لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو مختار بعض المتاخرين لغلبة الفساد
وهذا قال صدر الاسلام رحمه الله ونحن لا نفتي به لانه خلاف ما دل
عليه اصول اصحابنا رحمهم الله ولكن نكل الامر الى القاضي لينزجر السعاة
قوله دلالة السارق من اضافة المصدر الى المفعول وفي الصحاح وجارته

من يده مضاف الى منا ولته اياه وكذا اذا اعطيته في يده ليم لما سبح له صح

بالسكين صورته لا وعطف قوله او غصبه وما بعده على ما قبله يجوز
الى الباقي فلساما وقوله لم يضمن فيها اي في هذه المسايل جواب لها
وقوله لاعتراض العلة تعليل لها قال اضيفت العلة الى السبب
صار السبب في معنى العلة حتى يضاف الحكم اليه وهو القسم الثاني وذلك مثل قطع
حبل القنديل المعلق حتى انكسر وشق زق فيه مايع حتى سال بقطع القاطع
والشاق لان كلا من الفعلين وان لم يكن علة للتلف لكنه سبب في
معنى العلة وهذا لان قوامه بمسكته ومسكة القنديل بالحبل ومسكة المايع
بالزق والقطع او الشق علة مزيلة للمسكة وزوالها علة التلف كذا
في التقويم وكذا يضمن باشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وبناء الحائط
المايل بعد التقدم الى صاحبه في نقضه والاشهاد عليه اذا اتلف به نفس او
مال لانها طرق مفضية الى التلف وعلة التلف وهو السقوط يضاف ويقال
لولا ذلك لما سقط والشرط هو التقدم وانما الاشهاد للاحتياط ومكنة الاثبات
عند الانكار وكذا ادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته وكذا قودها او سوقها
حتى تلف بوطئها نفس او مال فكل منها طريق الى التلف لكنه غير موضوع
له ليكون علة وهي في معنى العلة لانه تلاف يضاف اليه لولا التلف [؟]
او نفس ومال بادخال الدابة او قودها وسوقها الا ترى انها تسير على
وفق طبع السابق والقايد وكذا اذا اخذ الصبي من يد وليه وقربه الى
مسبعة او قال لا ادري هذه السفن فانقصها الى او حمله على دابة فسقط
لما اسلفنا قوله يضمن فيها اي في هذه المسايل كلها وكذا شهادة الشهود
بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه لكونها طريقا اليه غير موضوع
له وقد تخلل فعل القاضي واستيفاء الولي باختيار منهما لكنهما لما
كانا مبنيين عليها مضافين اليها اذ استيفاء الولي بالقضاء وهو
بالشهادة صار في حكم العلة والما لم يجب القصاص عند الرجوع لانه جزاء المباشرة
ولم توجد وكذا لم يترتب عليها الكفارة ولا حرمان الارث لذلك ولو دل رجلا اخر
بزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة وضمن
قيمة الولد لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بينه
وبين الاستيلاد علة لا تضاف اليه وهو عقد النكاح الذي باشره

باختيار

باختيارهما بخلاف ما لو قال زوجتكها على انها حرة حيث يرجع المستولد
عليه بضمان الولد لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على الزوج
وهذا الشرط كالوصف اللازم له فيكون الاستيلاد مبنيا عليهما فكان الشرط
بمنزلة العلة كالزوج فكان الشارط قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد
او يقول ما لزمه من الضمان انما لزمه بالاستيلاد والاستيلاد ثابت
بالتزوج لانه وصله وكان المزوج صاحب علة فيضاف الحكم اليه وكذا
الموهوب له المغرور اذا استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت وضمن قيمة
الولد لم يرجع بذلك على الواهب لان هبته منه سبب محض لتخلل الاستيلاد
الذي هو علة بينه وبين الولد وبين الاستيلاد غير مضاف الى الهبة لانها
غير موضوعة له بل لاظهار السماحة واثبات الملك بحله في النكاح وكذا
المستعير اذا اتلف المستعار بالاستعمال ثم استحق وضمن قيمته لم يرجع
بها على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان لتخلل الاستعمال المفضي الى
التلف بينهما وبين وجوب الضمان بخلاف المشتري اذا استولدها ثم استحقت
فانه يرجع بقيمة الولد على البايع مع ان البيع سبب محض لان البايع
صار كفيلا للمشتري بما شرط عليه من البدل لان المبادلة يقتضي المساواة في
البدلين وقد سلم الثمن للبايع فينبغي ان يسلم المبيع للمشتري ليكون سلامة
بسلامة كما هو مقتضى عقد المعاوضة فكان البايع ضمن له سلامة الولد وقال
له ولدك حر بحكم بيعي فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا لا يتاتى
في عقد التبرع ولانه بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن
العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم السلامة
عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه
ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه وان كان البايع ضمن السلامة عن
العيب وعند بعضهم لا مثله من هذا لا مثله من هذا القسم كلام وتوجيهه لا يخلو عن
تكلف وعلى هذا جواب عما يقال يضمن المحرم والمودع بالدلالة على
الصيد ومال الوديعة مع انها سبب محض للتلف كدلالة السارق فاجاب
بان وجوب الضمان عليهما ليس بالتسبيب بل بالمباشرة وهذا لان المحرم بعقد
الاحرام التزم امان الصيد وبالدلالة لم يبق امنا لان امانه بالبعد

من ايدي الناس والتواري عن اعينهم فصار الدال له المتعلقه من يلي الامانه

الملتزم غير انما يعرض الا نتوى قبل القتل فلهذا لم يجب الضمان

في يقتل وكذلك المودع بعقد الوديعه التزم الحفظ وترك التضييع

وبالدلاله لم يصر مضيعا والقسم الثالث السبب الذي له شبهة العله

كحفر البير في الطريق فانه سبب ولكن بعلة فالعله ثقل الماشي والسبب

المطلق مشيه والحفر انما شرط الوقوع فيكون طريقا اليه فيكون سببا

ولكن فيه شبهة العليه من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به

ولهذا لم يكن موجبا للكفاره وحرمان الميراث لان ذلك جزاء الفعل

وفعله تم من غير اتصال بالمقتول واما الضمان عند الوقوع بسبب ضمنه

الا انه ضمان الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد

حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي فيضمنه

كما لو اعترض على فعله ما يصلح لاضافة الحكم اليه دفعه دافع في

البير يضمن الدافع لا الحافر وكذا اذا تزوج صغيره وكبيره فارضعتها

الكبيره وحرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيره نصف صداقها ويرجع

به على الكبيره ان تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع

الفساد وان لم تتعمد فلا شيء عليها لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك

وصف الصغيره الا ان الْقامَ الثدي اياها سبب من الكبيره له شبهة العلة

من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعديه في ذلك حين

تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان وكذا المحرم اذا نصب فسطاطا

فتعلق به صيد او حفر بيرا للاستقاء فوقع فيه صيد فانه لا يضمن لان ذلك ليس

بتعد منه وهو صاحب سبب وضمان السبب انما يكون بالتعدي

والرابع وهو الذي يسمى سببا مجازا باعتبار الصورة لا المعنى

كاليمين بالله سميت سببا للكفاره مجازا وكذا النذر المعلق وكذا تعليق

الطلاق والعتاق بالشرط سبب لوجوب المنذور والجزاء مجازا وذلك لان

ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين انما تعقد للبر وذلك قط

لا يكون طريقا الى الكفاره في اليمين بالله تعالى ولا الجزاء في اليمين بغيره

الحانث لان

لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفاره ولا ينزل الجزاء فهو

مع السببيه يحلل المانع من الافضاء وهذا ظاهر في النذر المعلق بشرط لا يراد

كونه كقوله ان شربت الخمر فلله علي صوم كذا لانه يقصد به منع ما جعل المنذور عند

وجوده وهو لحال الشرط لان الغرض من هذا التعليق عدم الشرط فلا يكون مفضيا

الى المشروط وكذا اذا علق بشرط يراد كونه كقوله ان قدم حبيبي فلله علي صوم

كذا لان تعلق النذر بالشرط منع وصوله الى ذمته وصار نذرا صورة لا معنى لان التصرف

في غير محله لا ينعقد كبيع الحر غير انه لما كان بعرض الوصول الى محله لم يلغ

بالكليه بخلاف بيع الحر كذا في التقويم ولذا لم يقيد المصنف بشرط لا يراد كونه كما

قيده بعضهم ظنا منه ان المعلق بشرط يراد كونه سبب في الحال اذ الغرض من هذا التعليق

حصول الشرط فيكون مفضيا الى وجود المشروط وفي كون الامام فخر الاسلام

رحمه الله والنذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط اشارة الى عدم الفرق

بين الشرطين في او صح تاثير التعليق في منع السبب بقوله الا ترى ان التعليق في قوله

تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج الصوم ان يكون سببا الصوم المتعة قبل الرجوع

من منى حتى لو اداها لا يجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع لم يكن سببا قبل

وجوده وصح بلا اداء بعد قيام السبب بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث

لم يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقيا حتى جاز الاداء لانه اضاف

الصوم الى الوقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببيه بمعنى قبل وجود الوقت كما عدمت

في التعليق بالشرط فيصح الاداء لو وقع بعد السبب كتعجيل الزكوه قبل

الحول لكنه لما كان بعرض ان يؤول المانع ويصير طريقا الى الحكم وهو الكفاره والجزاء

سمي مجازا تسميه بما يؤول اليه كما سمي العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ولما

خص هذا القسم بتسميته مجازا وان اشترك الاقسام الثلاثة في المجازيه اذ

لا يصدق عليها التفسير المذكور للسبب حقيقه لعرايه عن معنى الافضاء الى الحكم

في الحال والقسمين السابقين ففيهما معنى الافضاء حاصل اذ احدهما من العلة وفي

الاخر شبهة العله ولكل منهما نوع معنى الافضاء لكونه طريقا الى الحكم وقد ذكرنا ان السبب

في الشرع ما يكون طريقا الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به فلذلك سببين بالتفسير

الاخر بخلاف الرابع فانه ليس سببا على التفسير في قوله ادنى درجات

لهذا التفسير وان لم يكونا سببين ... صح

السابقين القسمين في الرابع بخلاف كونه طريقا وذا ... معاني وثني منها لا ... او ثقلا وقد ذكر للسبب ثلاثه

السبب إيما الله وقوله وذلك اي البر والشيء الذي يعقد للبر او اليمين اي اليمين التي شانها ان تعقد للبر وهو الظاهر والضمير في لكنه للمذكور او لكل واحد من اليمين والتعليق
وفي اليه لما ذكر او لكل واحد من الكفارة والجزاء وهذا اي ما ذكر بان اليمين والمعلق
ليسا سببين حقيقة بل مجازا عند اصحابنا والشافعي رحمه الله جعله سببا في معنى
العلة وثمرة الخلاف تظهر في التكفير بالمال قبل الحنث وتعليق الطلاق والعتاق بالملك
على ما مر بيانها فيما سبق وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة
حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله فعنده المعلق بالشرط خال عن هذه الشبهة
انما هو مجاز محض وثمرة الخلاف تظهر في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق بان قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يبطل التعليق بالتنجيز عندنا وعنده
لا يبطل لبقاء اليمين حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء
عندنا وعنده يقع الثلاث لان المعلق ليس تطليقا ولا سببا له قبل وجود الشرط
بلا شبهة ولا فيه شبهة السببية فلا يحتاج الى المحل والحال بل يكفيه احتمال المحلية
في المآل وهو ثابت لاحتمال عودها بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة
الحالف فيبقى ببقائها الا ترى انه صح تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا ابتداء
وان عدم الحل بان قال لها ان تزوجتك فانت طالق فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل
ولنا ان المعلق وان لم يكن تطليقا ولا سببا له لكن فيه شبهة السببية لان
التعليق يمين وموجبه البر والبر مضمون بالطلاق على معنى انه لو فات البر يلزمه
الطلاق كالغصب موجبه رد العين على القول المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه
لو فات رد العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة شبهة الوجوب حال قيام العين
حتى صح الرهن والكفالة بها ولا يصح ابراء المالك الغاصب عن الضمان حتى لو هلك
بعد ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين او قبل الوجوب لا يصح وكذا الواهب لو وهب القيمة
يثبت الملك للغاصب في المغصوب الى وقت الغصب ولو لم يكن في الغصب شبهة السببية لوجوب
القيمة لما ملكه من وقت الغصب باداء بها فكذلك هنا لما كان البر مضمونا بالجزاء بالطلاق
صار للتعليق شبهة التطليق كما لا بد لحقيقته الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته من المحل
الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول لمانع وسيجيء ذلك في غير المحل الا ترى انه عمل
دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة مع على ثبوت الشبهة في الحر كما لا يمكن
ثبوت حقيقة البيع والنكاح فيهما فقد فات المحل فيما نحن فيه بتنجيز الثلاث

فلا يبقى

فلا يبقى التعليق بل يبطل لانعدام المحل تحقيقا ما ذكرنا ان الجزاء طلقات هذا الملك
لانها هي المانعة للحل لا طلقات ملك سيوجد لان الظاهر عدم ما حدث وتلك
الطلقات تلفت لا غير فاذا استوفاها كلها بتنجيز الثلاث فات الجزاء
وبدون محل الجزاء لا يبقى اليمين كما لا يبقى بدون محل الشرط بان جعل الدار بستانا بل
اولى لان الغرض من اليمين اما المنع وهو الغالب او الحمل والجزاء هو المانع والحامل
ولان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء كالمحرمية في باب النكاح
ثم اجاب عما استشهد به زفر رحمه الله فقال بالنكاح في المطلقة ثلاثا لان انعقاده
ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل بتيقنها عند وجود الشرط ولما حصلت فائدة
اليمين في هذا التعليق وهي المنع عن مباشرة الشرط خوفا عن لزوم الجزاء صح كالتعليق
بسائر الشروط حال قيام المحل بل هو اولى بالصحة لكون الجزاء متحققا قطعا عند
وجود الشرط وليس بمقطوع في غيره لان وجود الملك فيه بحكم الاستصحاب والتعليق
جعله للمذكور او الكل واحد من اليمين بالله والتعليق وفيه موجبه لليمين بتاويل
الحلف او التعليق وفي جعله للسبب او لشبهته لان تانيثهما غير مرتب على التذكير
لانهما شبهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث وفي فات للحنث
تحقيقا للقول بالتنجيز او لما ذكرنا وفي فات للجزاء او للطلقات بتاويلها
وفي انعقاد للتعليق المعبر عنه بالاضافة الى الملك او للحلف اذ التعليق يمين
ولا يلزم جواب عما يقال اذا ظاهر من امرأته ثم طلقها ثلاثا
يبقى الظهار كما كان وقيل صورته اذا قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي
ثم طلقها ثلاثا يبقى التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط
يتنجز الظهار وكان ينبغي ان لا يبقى لفوات المحل كما لا ينعقد ابتداء في غير
المحل فاجاب بان عمل الظهار في تحريم الوطء على الزوج لا في تحريم المحل الاصلي
الثابت في المحل حتى ينعدم بانعدام المحل بارتفاع النكاح بالطلقات الثلاث
وانما لم ينعقد بدون النكاح لانه شرط لقيامه ثم من نسائهم ولا بقاء الشرط
ليس بشرط لبقاء المشروط كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لان عمله
في تحريم المحل وقطع للملك وبالطلقات الثلاث فات محل الحل الاصلي فيعود لفوات محله

بخلاف تعليق الطلاق

فلا يسمى اليمين بالطلاق وفان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب ان
لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ قلنا نعم من هذا الوجه لا يرتفع وانما يرتفع
وانما يرتفع لكون الرضاع محرما مؤبدا والظهار محرما موقتا بالكفارة وبينهما
تناف فامتنع اجتماعهما   والعلة العلة لغة عارض يتغير بحلوله لا عن
اختيار وصف المحل ومنه سمي المرض علة وقيل مأخوذ من العلل وهو الشربة
بعد الشربة فسمي الموجب للحكم علة لان به يتغير الحكم من الخصوص الى العموم ويتكرر
الحكم بتكرره وشرعا ما يجب الحكم به معه كذا نقل عن شمس الهدى فقوله به
للاحتراز عن السبب والشرط وقوله معه للتنبيه على ان المختار ان العلل الشرعية
تقارن معلولها زمانا كالعلل العقلية خلافا لما يقوله بعض مشايخنا
رحمهم الله ان المعلول يتأخر عن العلل الشرعية وانما المقارنة في العلل العقلية
والاستطاعة مع الفعل والكلام فيه وظيفة كلامية ثم احكام الشرع
على ستة اقسام احدها ما هو علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح للحل والعتاق لزوال الرق اما انها علة اسما فلكونها موضوعة
لاثبات موجباتها وموجباتها مضافة اليها بلا واسطة واما معنى فلكونها
مؤثرة فيها ومشروعة لاجلها واما حكما فلثبوت موجباتها متصلة بها
من غير تراخ وهذا علة حقيقية لوجود الاوصاف المعتبرة في العلة
الشرعية فيه وما لم يوجد فيها بعض ذلك كان علة مجازا او حقيقة قاصرة
على اختلاف القولين وقيد البيع بالمطلق احترازا عن البيع بالخيار وثانيها
علة اسما لا معنى ولا حكما كتعليق الطلاق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد
وجود الشرط بذلك التطليق السابق ويضاف اليه ولهذا يشترط اهلية التطليق
في ذلك الزمان وذلك اللفظ موضوع لوقوع الطلاق فيكون اسما لكن لا اثر
له فيه قبل وجود الشرط والحكم متراخ الى زمان وجوده فلا يكون علة
معنى وحكما وثالثها ما هو علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف بان باع مال
غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار سواء كان للبائع او للمشتري ولهذا
اطلق فكل منهما علة اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين له فان الحكم

والعلامة صح

علة صح

علة صح

او ... صح

فيهما

فيهما مضاف اليهما ومعنى فان انعقادهما مشروع له ... فان الحكم ومؤثر
فيه لانفصاله وتراخيه اما في صورة الخيار فظاهر واما في البيع الموقوف فلان حكم
البيع المطلق الملك الثابت فيه متراخ ودلالة كونه علة لا سببا انه اذا
زال المانع بالاجازة او مضي مدة الخيار ثبت الملك للمشتري مستندا الى
حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك
اذ المسبب يثبت مقتصرا لا مستندا الى وقت وجود السبب وكذا عقد الاجارة
علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه اسما له وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك لا حكما لعدم المعقود عليه وهي المنافع
التي هي المقصودة من العقد والمعدوم ليس بمحل للملك ولهذا قلنا ان الاجرة
لا تملك في الحال ولكن لو اداها تملك لوجود العلة اسما ومعنى وكذا كل ايجاب
مضاف الى وقت كقوله انت طالق غدا علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف
اليه ومعنى لتأثيره لا حكما لتراخيه الى الزمان المضاف اليه الا ان كلا من الاجارة عقد
والايجاب المضاف يشبه الاسباب لما فيهما من معنى الاضافة اما في عقد الاجارة فلانه
على المنافع وانما اقيم العين مقامها ليرتبط الايجاب بالقبول والمنفعة تحدث
شيئا فشيئا فينعقد العقد ساعة فساعة فكانه عقد مضاف الى زمان وجود
المنفعة ولهذا تسمعهم يقولون الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تعين الملك في الاجرة على استيفاء المنفعة
حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان قيام العين
مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا غير واذا تحقق فيه معنى الاضافة اشبه
السبب بخلاف البيع الموقوف والبيع مع الخيار اذ لا احتياج فيهما الى اثبات
معنى الاضافة لتحقق انعقادهما في الحال لقيام المعقود عليه فلم يثبت فيهما شبه
بالاسباب واستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب وقد ظهر مما ذكرنا شبهه بالسبب
في الايجاب المضاف بالطريق الاولى وعلى هذا كان ايراده في القسم الرابع اولى
كما فعل الامام فخر الاسلام رحمه الله وكذا كل ايجاب مضاف الى ان قال فكان ذلك من
القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب الا ان المصنف اتبع الامام
شمس الائمة رحمه الله فانه قال

جاء صح

وقد جعلها بعض مشايخنا الايجاب المضاف الي وقت من هذا القسم والاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما و لهذا لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به اليوم جاز عن المنذور للحال ولو كان نظير القسم الرابع لتاخر حكم جوازه الى مجي الغد قوله فهي اي العلة حقيقة وقوله وهي تشبه اي مطلق العلة فيكون من لا شتمال كقول البحتري فسقى الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانح وضلوع الضمير في شبوه للغضا وفي الساكنيه لمكانه والضمير في لانه وضع للملك اصل البيع والنكاح ونحوه لكن واحد حكم الملك والحل وكذا في قوله ونحوه لكن من عقد الاجارة والايجاب المضاف وكذا في حكمه فيهم وعلة ورابعها علة يشبه السبب وهو ما يوجد فيه ركن العلة اسما ومعنى لكونه موضوعا للحكم ومؤثرا فيه ويتراخى عنه وصف ويتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه فكان للاصل قبل وجوده شبه للاسباب حتى صح التعجيل قبل الوصف قال الامام السرخسي رحمه الله وصورتها ان يكون ما يضاف اليه الحكم اصله موجودا و وصفه منتظرا في وجوده خطر فمن حيث الاصل كان علة لان الصفة تابعة للاصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الاصل ومن حيث ان كونه موجبا للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر كان الاصل قبل وجودها طريقا للوصول اليه فكان سببا وكلامه يرشد الى ان الايجاب المضاف ليس من هذا القسم مثال ذلك النصاب شرعا وضع لكونه ~~موثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنى يوجب الاحسان الى العبيد~~ في اول الحول علة لايجاب الزكوة اسما لانه وضع له لكنه جعل علة بصفة النماء وحصول النماء منتظر لا يكون الا بعد مدة قدرها الشرع بالحول لكونه ممكنا للاستنماء قال عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود النماء اشبه النصاب قبل وجوده الاسباب ولما كان المال النامي اصلا في العلية والحولي وصفا فمتى تم الحول صار ذلك المال من اول الحول متصفا بانه حولي في التقدير واذا استند الحكم فلهذا جاز الاداء قبل حولان الحول خلافا

اسند الوصف

لمالك

لمالك رحمه الله لوجود الاداء بعد اصل العلة فعلم ان النصاب ليس سببا محضا اذ لو كان كذلك لم يكن المودي قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمودي قبل كمال النصاب بل شبه العلة ولكن لا يكون المودي زكوة في الحال خلافا للشافعي رحمه الله لعدم الوصف بل يكون موقوفا على ان يكون عن الواجب اذا تم الحول ونصابه كامل باشتنا وحالة الوجوب اليه وعلى ان يكون تطوعا ان لم يكن كاملا حتى لو اداه الى الامام له ان يسترده ان كان قائما واما لم يكن له ان يسترد من الفقير لانه تمت قربة وان لم تتم زكوة وكذا مرض الموت علة لتغير الحجر عن التبرع بما زاد على الثلث لكن بوصف اتصال الموت لان العلة هو المرض المميت لا نفس المرض وهذا شرط فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه الى اول المرض فبطل تبرعه بما زاد على الثلث ان لم تجز الورثة واذا برا نفذ تبرعه لان العلة لم توصفها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان حكمه يثبت بما هو حادث بالمرض ~~ثم~~ لا يتراخى من الايام بعضها الى توالي الضعف وهو الى الموت مضاف الى علة العلة بخلاف النصاب لان حكمه يتراخى الى النماء الذي ليس بحادث به اما النماء التقديري وهو الحول فظاهر واما الحقيقي وهو يحصل بالدر والنسل والسمن فلحدوثها بتغير الاسعار بكثرة رغبات الناس وسفاد الحيوانات وحسن رعيها في المرعى لا بالنصاب وانما المالك وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في الادمي والصيد لكن بوصف السراية وهو وصف منتظر فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب ولهذا جاز التكفير بالمالي والبدني جميعا قبلها واذا سرى وقع المودي عن الواجب كانت السراية صفة للجرح بواسطة جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب لكن لا عنه التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة علة تشبه الاسباب وذلك ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي موجبات العلة الاولى فتكون عنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما ان الحكم يكون مضافا الى العلة دون الوصف فهنا ايضا تكون مضافا الى العلة دون

الواسطة ولما لم يوجب الحكم الا بواسطة اضيف اليهما الا سببا كالرمي فانه
علة لتحرك السهم ومضيه في الهواء وذا علة الوصول الى الجلد وذا علة نفوذه
فيه والجراح وذا علة زهوق الروح ثم الرمي علة العلل لتلك الوسائط لكن الحكم بها مضاف
الى الرمي ولما يران الحكم عنه اشبه الاسباب وكشراء القريب فانه علة
للملك والملك في القريب علة للعتق فان عنده من ملك ذا رحم محرم عتق عليه
فيضاف العتق الى الشراء بلا واسطة وهو الملك موجبا به وكذا لو اشتراه
ناويا عن الكفارة صار كان به وكذا التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله فان تعديل
الشهود للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن علة علة ظهور الرجم
شهادتهم وعلى صدورها موجبة للحكم التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية
من هذا الوجه فلهذا ضمن المزكون الدية عنده اذا رجعوا بان قالوا تعمدنا الكذب
لكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود
ايضا اذا رجعوا وعلة خامسها علة حكما ومعنى لا اسما كاخر
الوصفين من علة هي ذات وصفين مؤثرين اما في فللتأثير واما
حكما فلوجود الحكم عنده لا اسما لان العلة اسم للمجموع المركب منهما لا لواحد
منهما وانما يضاف الحكم اليه لرجحانه بوجود الحكم عنده وجودا كالقرابة
المحرمة للنكاح مع الملك فان المجموع علة للعتق لظهور تاثيرهما فيه فان
العتق صلة وللقرابة تاثير في ايجابها احترازا عن قطع الرحم وكذا للملك
تاثير في الصلات استحق العبد النفقة على مولاه بالملك وكذا الحب النفقة
في العبد المشترك بقدر الملك والنفقة من الصلات على ما عرف ويترتب
ثمار الحكم عليهما في قوله السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فيضاف
العتق الى الملك ان تاخر الملك بان اشترى قريبه والى القرابة ان تاخرت بان
ورثا ان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق نصيبه ويكفي قيمته
نصيبه فيجعل المدعي معتقا بالقرابة ثم لا يجعل المشترك معتقا بالملك
وكذا يضاف الغرق الى الحمل الاخير في السفينة والسكر الى القدح الاخير
وانما لم يضف الى الشاهد الاخير عند الرجوع وان استحق الحكم عند

الحكم صح

شهادته

شهادته لان الحكم يثبت بالقضاء والقضاء يتعلق بالمجموع من غير اعتبار تقدم
وتاخر وللوصف الاول شبه العلة معنى ليس سببا محضا كما ذهب اليه
البعض لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة ولا علة ايضا لفوات
الركن الثاني ولهذا قلنا حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا
وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس
وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر لان فيها شبهة الفضل اذ فضل
النقد على النسيئة بالعرف بالحقيقة فيثبت شبهة العلة لان الشبهة في باب
الحرمات ملحقة بالحقيقة ولان حقيقة الفضل تثبت بحقيقة العلة فتثبت
شبهتها بشبهتها اما ما الحكم يعد دليله واورد بلزوم توزيع الحكم على
اجزاء العلة وانه باطل واجيب بان ثبوت حرمة النساء باحد الوصفين
لكونه علة تامة لا باعتبار التوزيع ~~ويرد عليه انه لم يكن حينئذ~~ وانما
يلزم التوزيع لو ثبت باحدهما بعض حرمة الفضل وليس كذلك فالمراد به
~~العلة بالنسبة الى حرمة الفضل والى علة تامة لشبهة من فصل ما يجن~~
فيه لان علة حرمة النساء يكون احد الوصفين لا المجموع وكلامنا
فيه ولا يلزم الجودة ففيها شبهة الفضل ومع ذلك ثبت حرمتها باحد
الوصفين لانا لا نثبت مع الوصفين فلان لا يثبت باحدهما اولى
وهذا لان الجودة والرداءة ساقطتا العبرة في هذا الباب لكونهما امرا
خلقيا كالذهبية والفضية فانهما بصنع العباد فعتبر التفاوت
فيهما كما يعتبر التفاوت بين المقلية وغير المقلية وحمل ابن امام تحريم الاسلام رحمه الله
الوصف الذي له شبهة العلة قسما على حدة فالاقسام عنده سبعة وسواء كان الوصف
الاول علة معنى لا اسما وحكما والوصف الاخر علة معنى وحكما لا اسما لكونه مؤثرا
ولوجود الحكم عنده ولقول حكما ومعنى لف ونشر غير مرتب والنساء بالمد التاخير
كما في المغرب والقصر في لانها لرد النساء لذلك الكلام علة والثامن علة
وعلة وسادسها علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه
كل منهما حكما لانها تثبت عند كل منهما متصلة به لا معنى اذ المؤثر في الرخصة التي ... ها

الفصل صح

مع اليسر من المشقة كما اشار اليه قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم
علة للحدث اما لانه يفضي اليه وحكاية التوبة عنه لا معنى له لان المؤثر في الحدث
خروج النجاسة وهو غير موجود فيه وكذا المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة
والى ما لا يكون وكذا النوم متنوع الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل
والى ما لا يكون كذلك فاما سبب المشقة والخروج اقيم مقامه وما لا فلا بخلاف
السفر فانه لا يتنوع لان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن نوع مشقة ولا اقل
في قطع المسافات تحصل افات الا ان المشقة قد تقل وقد تكثر والوقوف على ذلك
متعذر فسقط اعتبار المشقة واقيم السفر مقامها تيسيرا وكذا استحداث ملك الوطء
بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة
عند حدوث الملك فيها بانفصال حيضة او ما يقوم مقامها اسما وحكما الا ان المعنى
لان المؤثر في الحقيقة شغل الرحم بماء والمقصود صون مائه عن الخلط
بماء اخر فانه حرام قال عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره ووطء المشتري يوجب ذلك على اعتبار وجود العلوق من
البائع وذلك امر باطن يسقط اعتباره وادير الحكم على استحداث ملك اليمين
الداعي الى السعي وجودا وعدما اقامة للسبب مقام المسبب بخلاف ملك
النكاح لان زواله لعدة يعقبها فراغ الرحم فلا حاجة الى الاستبراء عند
حدوث ملك اخر كذا في الفوائد وفي التقويم والعلة صيانة الماء عن الاختلاط لكنه
لو علق بالماء وهو امر باطن يتعذر علينا مراعاته فتعلق بالسبب المؤدي الى
خلط المياه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين وفي الهداية العلة الحقيقية
ارادة الوطء غير ان الارادة امر مبطن فادير الحكم على دليلها وهو التمكن من
الوطء والتمكن انما يثبت بالملك المؤكد باليد فانتصب سببا وادير الحكم عليه
تيسيرا ولما انتهى الكلام بان اقامة الشيء مقام غيره والنسبة على اقسام
قال وهو اي وضع الشيء واقامته مقام غيره في الحاصل نوعان لانه لمعان
فقهية جوز كل منها ذلك شرعا وهي دفع الحرج والاحتياط والعجز عن الوقوف
وربما تعذر تقدمه لدفع الضرورة النوع الاول اقامة الحرج كالسفر والمرض

فان

فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والعجز فاقيما مقام المشقة وصيغة العجز دفعا
للحرج وللاحتياط كالنوم مضطجعا والتقاء الختانين اقيما مقام خروج
النجاسة والمني في الحدث والوضوء لكونهما سببين داعيين الى ذلك وكالدواعي
اقيمت مقام الوطء في حرمة المصاهرة احتياطا في باب العبادات والحرمات
والنوع الثالث اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه كالاخبار عن
المحبة والعداوة اقيم مقامهما في قوله لامرأته ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت
طالق حتى وقع الطلاق باخبارها عن وجود ما جعل شرطا للعجز عن الوقوف
على وجود الشرط فاقيم ما يدل عليه مقامه تيسيرا لكنه يقتصر على المجلس
حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع لما فيه من التخيير وانه يقتصر على المجلس
وكالاقدام على الطلاق في الطهر الخالي عن الوقاع وهو زمان تجدد
الرغبة دليل مس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول للضرورة
والعجز عن الوقوف على المدلول وفي هذا اشارة الى انه محظور في الاصل
وانما رخص فيه للحاجة كتناول الميتة حالة المخمصة ولهذا سمعناهم يقولون
الطلاق ابغض المباحات وقال عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق وفي اقامة
الطهر مقام الحاجة تسامح وقد فرق بين النوعين بان السبب لا يخلو عن
ما يدل في المسبب او افضاء اليه والدليل قد يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول
وفي الفرق بين دفع الحرج والعجز ان في الاول يمكن الوقوف على الحقيقة لكن على مشقة
وفي الثاني لا يمكن والظاهر انه لا تباين بين النوعين وهذا اي لا اتمام الترجيح
وحمله فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث الملك مقام ذلك
المعنى في وجوب الاستبراء وان تلك المعاني الفقهية امور مبطنة ... مناط
الاحكام وهذا اعداء لما لم يرد من البقاء الختانين من قبيل دفع الحرج
واما الشرط فالشرط لغة العلامة ومنه الشروط للصكوك فانها
علامات يتصل بذكرها امارات دالة على الوثيقة ولذا سمي فعل الجزاء شرطا لانه
علامة لثبوت الجزاء والحروف المفيدة لذلك التعليق حروف شرط ثم قد يطلق
عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام الاول شرط محض وهو ما يمتنع

وجود العلة بدونه فاذا وجد الشرط وجد العلة ويصير الوجود مضافا
اليه دون الوجوب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق امتنع التطليق
حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق
ويثبت حكمه وهو الطلاق لا بالشرط وفي بعض النسخ ما يمنع به وجود العلة
كما ذكره القاضي الامام في التقويم والامام فخر الاسلام رحمهما الله اي يمنع
بسبب التعليق وجود العلة لا انه يمنع بوجود وجودها كما يتبادر
الى الذهن من ظاهر العبارة وهذا المعنى اي المستفاد من تعريف الشرط
لازم لشرط كل شيء ان اركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع
والسجود وهي مسائل ... للصلوة والصوم ينعدم بعدم شروطها من النية
والطهارة اي ينعدم حكما وان وجدت حسا كالطلاق المعلق وهذا لانها
ثم لو كانت الاركان علة ويمكن ان يقال وجودها يوجب صحة العبادات
واعتبارها شرعا كالجناية في المعاملات وكذا المعاملات فان ركن النكاح
وهو الايجاب والقبول لا ينعقد عند وجود الشهود وكذا العلم لما كان
شرطا للتكليف لا حكم للنص النازل في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرائع
لانعدام الشرط ولهذا قلنا لو مضى عليه زمان ثم علم بوجوبها لا يلزمه قضاء
شيء منها بخلاف من اسلم في دار الاسلام ولم يعلم بذلك حتى مضى عليه زمان
حيث يلزمه قضاء ما مضى لوجود ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب وتيسيرا
الوصول اليه بادنى طلب ولا يخفى ان ما ذكر هاهنا يشعر بان التعليق بالشرط
يوجب العدم عند العدم حيث قال ينعدم بعدم شروطها وقد نفاه فيما سبق
ان يقال المذكور في الشرط التعليقي بخلاف هاهنا كذا افاده وضعفه بين بل الجواب
ان المذكور ثمه ان التعليق لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط وهو لا ينافي انه
يوجب عدم العلة عند عدم الشرط وقد عرف انه تعرف السبب باعدامه لا في
احكامه اعلم ان النكاح من المعاملات ... الكافر لكن فيه من العبادات
حتى كان الاشتغال به افضل من التخلي لنوافل العبادات عند البعض من العلماء
والكلام للمصنف يشير الى مختار الجمهور وقد صرح به في الفوائد   وانما يعرف

انما يعرف الشرط بصيغته او معناه كيلا يلزم الالغاء ومن مشايخنا من ذهب الى ان
صيغ الشرط وقد يخلو عن معناه ويسمى ذلك شرطا يعلق محضا بقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا اي مالا كقوله تعالى ان ترك خيرا الوصية على انه يكون كسوبا او قدر
على اداء بدل الكتابة وقيل المراد الديانة والامانة وحسن الخدمة فان هذا
الشرط مذكور على سبيل التعليق اذ العبارة العالية جارية بان الانسان انما كاتب
العبد اذا راى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي لجواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا
اتفاقا وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية فانه مذكور
على وفاق العادة فان من له طول الحرة لا يقدم على نكاح الامة في الغالب غالبا
لا انه شرط حقيقي لجواز نكاح الامة حال طول الحرة عندنا وقوله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الاية فانه مذكور على وفاق العادة اذ عامة
اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو من خوف العدو لا انه شرط حقيقي لجواز
القصر حالة الامن فاشار الى الجواب عن ذلك بان كما يتوهم امر يدل بعينه العبارة
وهو قوله وانوهم من مال الله الذي اتاكم اي حطوا عنهم من بدل الكتابة شيئا على
ما جاء في التفسير فانه مندوب لا واجب فيكون الاول كذلك ليحصل الاتساق
في الكلام الاتساق والانتظام مراعاة للاتساق وان كان القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم وابتداء الكتابة متعلق بالشرط لا يوجب الا انه وارد بانه انما
انما يتم لو حمل الايتاء على الحط اما اذا حمل على اعطاء سهم الذي جعل الله لهم
من بيت المال بقوله وفي الرقاب كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير فلا اذ هو من
المال انما يكون للوجوب حينئذ فلم ينتهض قرينة على ابتداء الكتابة ويمكن ان
يجاب بان الجواب بالمنع والسند بالسياق لسان المندوب يكفي البعض
يكفي لذلك وكذلك الشرط في الاية الثانية غير مذكور على وفاق العادة بل
لبيان الاستحباب وانه متعلق بعدم الطول لا يوجد الا اذ نكاح الامة
مع طول الحرة غير مندوب اليه وان كان جائزا فان قلت قد تقدم مما
سبق في التمسكات الفاسدة ان هذا الخلاف مبني على ان التعليق بالشرط لا يوجب
العدم عند العدم خلافا للشافعي رحمه الله وهاهنا جعل المعلق بالشرط ابتداء

يستحق العدم عند العدم فسهما سان قلنا المراد ثم ان التعليق بالشرط
لا يوثر في عدم المشروط لا ان المعلق قد يكون بدون الشرط اذ لا خلاف ان
المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط انما الخلاف في انه معدوم بالعدم
الاصلي او بالتعليق صرح بذلك صاحب التحقيق وبهذا يظهر ان لا ساوق بين
قولهم معنى الشرط لا سوى عدم الشرط وقولهم التعليق بالشرط لا يوجب العدم
عند العدم كما يوهم ولا يرد قوله انت طالق بعد تعليق الطلاق قبل وجود
الشرط حيث وجد المعلق قبل الشرط لانه غير الاول اذ المرسل غير المعلق
نعم ههنا شي وهو انه لو علق الطلاق ثم نجزها فقد وجد المعلق قبل
وجود الشرط الا ان الجزا اطلقا هذا الملك على ما سبق في اقسام السبب
وقد حررها فيمكن ان يجاب عنه   وكذا المراد يعني لا نسلم ان الشرط
في الاية البلانه مذكور على وفاق العادة بل هو شرط حقيقة اذ المراد قصر
الاحوال بتخفيف القراءة والتسبيح والركوع والسجود وبان داء راكبا
باءماء كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما لا قصر الذات بدل عليه سياقه
وهو قوله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف وامنتم
فاتموها بركوعها وسجودها وطيلوا قيامها وركوعها وسجودها كما يليق بحال
الحضر كلا ثقل عن السلف وغيره وقوله تعالى في موضع اخر فان خفتم فرجالا او
ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم اي فان كان بكم خوف من عدو او غيره
فصلوا راجلين او ركبانا باءماء فاذا زال خوفكم فصلوا كما علمكم كيف تصلون
اي في حال الامن يويد ما ذكرنا اذ القران يفسر بعضه بعضا وقصر الاحوال
جوازه وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عما بالا تفق السفر اذ المتعلق
به هو قصر الذات هذا وقد ذهب البعض الى ان قصر الذات ثابت بهذه الاية
وفي الكشاف والقصر ثابت بنص الكتاب في حال الخوف خاصة وهو قوله ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا واما في حال الامن فبالسنة وما ذكر المصنف في فصل الرخصة
وسوال عمر رضي الله عنه لقصر الصلوة ونحن آمنون وجواب النبي عم انها صدقة
فيبنى على هذا   وكذا دلالة الشرط يعني كما لا ينفي حقيقة الشرط ع

معناه

/

معناه فكذا لا ينفي دلالة الشرط ع مدلوله كقول الرجل المراة التي دخلت
الدار من نساي طالق هذا الكلام في معنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة
وقد سبق فيما سبق ان الوصف في النكرة معتبر لتعرفها به واذا كان معتبرا
يتعلق الحكم به لا يترتب الحكم على تعليقه به كالشرط وقد مر في التمسكات الفاسدة
ما يوضح فالتزوج او الدخول قد دخل على امراة غير معينة فكان نكرة
فيعتبر وصفا التزوج او الدخول فيتعلق الحكم على المراة بذلك الوصف كانه
قال ان تزوجت امراة او ان دخلت واحدة منكم فهي طالق بخلاف المعين
بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل
الدار فهي طالق حيث لم يصلح دلالة على الشرط لان المراة عرفت بالاشارة
التي هي ابلغ اسباب التعريف فلغو ذكر الصفة لعدم الاحتياج اليها وهنا
معنى قولهم الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فيتبعها هذه المراة طالق
فلغو انها الاجنبية وللمحرمة المنكوحة وبه كشف المنار فاذا اعتبر
الصفة في غير صار الصفة في معنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على
خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا فيما نحن فيه
الا انه يتعين ذكر الجزاء بحرف وبدونه لان الصفة شرط معنى لا صيغة واستعمال
وكذا الجزاء بحرف الفاء وبدونها عملا بالشبهين ولو الى نصفه الشرط في الوجهين
اي في المعلقة وغير المعينة بان قال يتزوج امراة او هذه المراة او ان دخلت
واحدة منكم او هذه المراة توقف وجود العلة على وجود الشرط فيتعلق الطلاق
بالشرط في الوجهين   وشرط البابي شرط في حكم العلة وهو كل شرط
لم يعارضه علة صالحة لا يضاف الحكم اليها ولا كذلك وكانه لم يذكره تعويلا على قوله
والمشي مباح كحفر البير في الطريق فان الحافر شرط السقوط بازالة الحفظ بالة
الممسك عن ذلك الموضع والثقل علة والمشي سبب محض لانه مفض الى السقوط
وليس يعلق له بذلك الا انه لو نام على سقف فقطع الجذع يحصل السقوط بدون المشي
الا ان ليس ضرب كانت مسكة مانعة عمل الثقل الذي هو علة والحفر ازالة المانع
فكان شرطا ومن المعلوم ان الحكم انما يضاف الى العلة ان كانت صالحة لذلك ولا

282

يضاف الى السبب لانه اقرب اليه من الشرط لوجوده به فصار فيه دونه وعند تعذر
الاضافة اليهما يضاف الى الشرط شبهه بالعلة من حيث ان الحكم يتعلق به وجودا
كما يتعلق بها وجوبا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي مقام العلة في ايجاب الضمان
وقد تعذر هنا اضافة الحكم وهو ضمان العدوان الى العلة وهو الثقل لكونه
امرا طبيعيا ما سلحق الله تعالى لا تعدي فيه وكذا الى السبب وهو المشي لانه
مباح فلا يشبهه ضمان العدوان بعمد العلل فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي
وهو الحفر في الطريق مقام العلة في ايجاب ضمان النفس بان وقع فيها حي ومات
والمال بان يتلف فيها شيء آخر وقيد التقييد بان المشي مباح اشارة الى ان صفة التعدي
لو وجدت فيه بان يتعمد المرور على البئر ووقع فيها او هلك بسبب التلف اليه دون
الحافر وقيد التقييد بضمان النفس والمال اشعارا بانه لا يقوم مقامها في غير ذلك
من حرمان الارث ووجوب الكفارة وكذلك حكم كذلك وانما يتعلقان بالمباشر
ولم يوجد وعلى هذا ان ينبني على ان الشرط يقام مقام العلة عند تعذر الاضافة
والله اعلم وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه

بلغ مقابلة

تم الكتاب

تم تم تم